All'illustre prof. Pasquale d'Ercole
in segno di devozione ed amicizia l'A.

PROF. D.r GIOVANNI CESCA
DELL'UNIVERSITÀ DI MESSINA

CONTRIBUTO

ALLA

STORIA DEL FENOMENISMO

Occham - Malebranche - Campanella -
Condillac

Opusc. PA-I-2025

48119/2025
84240

MESSINA
TIPOGRAFIA D'AMICO
—
1894

I.

IL FENOMENISMO DELL' OCCHAM (1).

1. L' adozione da parte del papato della filosofia di Tommaso d'Aquino ha fatto rifiorire gli studi sulla filosofia scolastica, e questi non si sono limitati all' apologia, ma per reazione hanno prodotto una corrente di studi scientifici e critici sui filosofi scolastici.

In seguito a ciò si è visto come anche nel Medio Evo non mancasse la trattazione filosofica d'importanti problemi non solo logici ma anche metafisici, psicologici e gnoseologici, e si è potuto scorgere anche in quei tempi uno sviluppo ed un progresso del pensiero filosofico. Se nel primo periodo della Scolastica questo appena si avverte, si mostra chiaramente invece nel secondo col sorgere di dottrine, che sono in opposizione colla sistemazione della filosofia peripatica fatta dall' Aquinate, e che formano la preparazione indispensabile alla filosofia moderna (2). Quel-

(1) Occham, *Annotationes super quattuor libros sententiarum*, Lugduni 1491; *Expositio aurea super artem veterem*, Bonaniae 1496; *Quodlibeta septem*, Argentinae 1491; *Summa totius logicae*, Venetiis 1522.

(2) Cfr. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1872-1880. Vol. I, pag. 30-1, 40-1; Siebek *Zur Geschichte der Scholastik* nell' *Archiv. für Geschichte der Philosophie* Vol. I. pag. 376-525; Siebek *Die Anfange der neueren Psychologie in der Scholastik* nel *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 931, pag. 161-2; Picavet *La scolastique* nella *Revue internationale de l'Enseignement*, Vol. XXV, pag. 360-1.

l'opposizione non si manifesta soltanto nel sostenere la necessità della separazione della filosofia dalla teologia, nel porre il primato del volere sul conoscere, nel far prevalere la dottrina augustiniana sulla aristotelica, e nel riconoscere l'importanza della psicogenesi empirica, ma si mostra pure spiccatamente nella teorica della conoscenza. Quivi di fatto, come ben dice il Siebek, mentre nel primo periodo della Scolastica il momento attivo del soggetto conoscente diventa cosa accessoria, e sino all'intelletto attivo tutto si riduce ad un ricevere passivo di ciò che viene dal di fuori, i scolastici posteriori non pongono la cosa principale nella *species* ma nell'organo, anche la cognizione sensibile è una produzione del soggetto, e le *species* divengono da prima cause ausiliarie cooperanti, e poi fuori del tomismo vengono del tutto abbandonate (1). Cotesto riconoscimento della partecipazione dell'intelletto alla produzione del conoscere doveva necessariamente portare a modificare la concezione sul valore della conoscenza; non si potevano più ammettere il realismo volgare ed il dogmatismo, ma si doveva accostarsi sempre più alla dottrina fenomenica. Di certo non si poteva pretendere che allora questa si accettasse nel suo vero significato e in tutta la sua estensione, perchè la opinione realistica era troppo radicata nelle menti sì per causa della tendenza dogmatica, quanto per le esigenze della teologia; bastava però che le parti fondamentali di essa venissero affermate e dimostrate, e sorgesse una cosciente opposizione al cieco dogmatismo.

Ciò si vede più specialmente nella filosofia di Guglielmo Occham (morto nel 1347), al quale spetta un posto importante nella storia della civiltà, essendo egli sì nelle dottrine che nelle azioni in reciso contrasto collo spirito medioevale, tanto da dover venire considerato come un pre-

(1) Siebek, *Anfange*, pag. 146.

cursore dell'uomo moderno. Come in politica si oppone alle pretese di supremazia del papato, così in filosofia conduce alla dissoluzione della scolastica col distruggere l'accordo che questa esigeva tra il sapere e la fede, e collo sviluppare una gnoseologia opposta alla tomistica che si può ben chiamare fenomenismo. Questo non è, nè poteva essere sviluppato in tutti i suoi lati, perchè egli dà maggiore importanza ed estensione alla dimostrazione della relatività della conoscenza intellettuale, ma se egli, come vedremo, è il *princeps nominalium*, ciò non implica che abbia trascurato di mostrare, per quanto non troppo chiaramente ed apertamente, la relatività della cognizione sensibile. Ciò possiamo vedere, se esaminiamo la genesi ed il valore che il nostro filosofo attribuisce alle diverse specie di conoscere.

Prima di tutte è la cognizione intuitiva, la quale è quella per cui si può sapere se la cosa sia o no (S. Prol. q. I. Z.), cioè quella per cui si conosce essere la cosa, quando è, e non essere quando non è (S. L. II. q. XIV. E), e di essa una delle cause efficienti è la cosa (Ib. GG), la quale causa immediatamente la cognizione (S. L. II. q. XV. T).

Per averla non c'è difatti bisogno di porre qualche cosa tra l'intelletto e la cosa conosciuta perchè *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (S. L. II. q. XV. O). La *species* che molti frappongono non serve a nulla; e in vero per la cognizione intuitiva si richiede la potenza conoscitiva e l'oggetto *sine omni specie*, (S. L. II. q. XV. PP), perchè in essa non vi è nulla di mezzo tra la cosa e l'atto del conoscere, ma la cosa stessa immediatamente senza alcun medio si intuisce, si vede e si apprende (S. L. I. q. XXVII. d. 3 J). L'angelo e l'intelletto nostro per la cognizione intuitiva naturale intelliggono le altre cose non per la loro *specie*, nè per essenza propria, ma per l'essenza delle cose intellette, ed il *per* vuol dire circostanza di causa efficiente,

sicchè la *ratio intelligendi* è la stessa essenza della cosa conosciuta (S Prol. q. I. U.) La *ratio conoscendi* nella cognizione intuitiva è quindi la cosa conosciuta naturalmente (Ib. X), dalla quale essa viene impressa (Ib. DD). Essa però è soltanto causa parziale coefficiente, (Ib CCC), perchè si dà un altro fattore nell'attività dello spirito, la quale si manifesta chiaramente in seguito al fatto che nella cognizione intuitiva vi sono due atti distinti: apprensivo l'uno e giudicativo l'altro, uno ricevente cioè l'impressione, l'altro assenziente e dissenziente ad essa (Ib. O.) (1).

Se l'intuizione è prodotta dall'oggetto e dalla potenza conoscitiva, si può determinare facilmente la relazione tra la cosa e la cognizione. Questa ultima per il nostro filosofo non è imagine ma similitudine dell'oggetto (Ib. EE YY), e ciò anche perchè il sensibile non può agire sull'anima, se non mediante qualche cosa della stessa anima, p. e. mediante la cognizione (S. L. IV. q. I. L). La cosa di fuori non è misura dell'atto di intelligere, ma la verità nell'intelletto si misura dalla verità che è nella cosa, e la cosa non è misura dell'atto di assentire secondo la sostanza sua, ma solo secondo ciò che si denota della verità cui si attende, e la verità nella cosa si distingue dalla verità nell'intelletto come la cosa dalla ragione (S. L. II. q. XI. M). La cognizione intuitiva non è *subiective* (2) nella cosa intuita (S. Prol. q. I. BB),

(1) Per cognizione intuitiva non intende l'Occham la sola percezione esteriore ma anche l'interiore; egli dice difatti che l'intelletto nostro in questo stato non solo conosce le cose sensibili, ma anche intuitivamente le intelligibili, che in nessun modo cadono sotto ai sensi, come le intellezioni, gli atti della volontà, il diletto e la tristezza ed altre cose che sono in noi (S. Prol. q. I. H H). L'intuizione è così la cognizione immediata sia di sè che degli oggetti esteriori.

(2) I termini *obiective* e *subiective* avevano nella Scolastica un significato del tutto opposto a quello che hanno ora i termini oggettivo e soggettivo. Allora, come ben nota il Prantl, si chiamava *subiective* ciò che si riferisce al soggetto della proposizione, quindi agli oggetti concreti del pensiero; all'opposto *obiective* indicava ciò che sta nel puro *obiicere* (rendere rappresentabile) e quindi cade sul conto del rappresentato (*Geschichte der Logik in Abendlande*, Leipzig 1857-1870, vol. III, pag. 208, nota 105).

essa quindi non è nè perfetta nè chiara (Ib. U U), ma molto imperfetta ed oscura, e ci impedisce di conoscere molte cose e molti accidenti delle cose stesse (Ib. Z. L. IV. q. II. P). Quì la relatività della conoscenza è accennata ed implicata, e se non è maggiormente spiegata, si deve al fatto che l' Occham in questa parte della gnoseologia è più che altro occupato a combattere la dottrina delle *species*, percui avendo oppugnata la loro esistenza ed utilità, egli deve insistere nel mostrare come si colga la cosa immediatamente senza alcun medio. Ciò lo porta necessariamente ad insistere sul fattore oggettivo della cognizione, e ad affermare la realtà oggettiva dell' intuizione ; coteste frasi però non implicano una negazione del fenomenismo, perchè egli ha sempre cura di mostrare che la cognizione intuitiva è il prodotto oltre che della cosa anche della potenza conoscitiva dell'intelletto, nel quale nulla appare o si presenta, se non l'intuizione che la cosa è nell'intelletto (S.L.I.q.XXVII.d.3.X).

Il secondo grado della cognizione è l'astrattiva, la quale (si può prendere in due sensi: 1) astrattiva di universale astraibile da molti, 2) quando si astrae da esistenza e non esistenza e da altre condizioni contingenti (S. Prol. q. I. Z). Quest'ultima è la conoscenza astrattiva propriamente detta, ed essa segue sempre immediatamente l'intuitiva, alla quale è necessaria per il progresso della cognizione, perchè degli *incomplessa* di questa essa forma i *complessa*, e perchè produce un abito, quando è ripetuta, il che non è di quella (S.L.II. q. XV. H). Per ottenerla ci vuole qualche cosa di più oltre l' oggetto e l' intelletto, qualche cosa che è stata lasciata dopo la cognizione intuitiva, e che non è *species* ma *habitus*, perchè segue e non precede il conoscere (Ib. R). L'abito è difatti quello che resta nella fantasia sparita la sensazione (Ib. R), e che la inclina ad imaginare l' oggetto pria sentito Ib. S S). Le due cognizioni, intuitiva ed astrattiva, differiscono quindi in sè stesse, non negli oggetti o nelle loro

cause (S. Prol. q. I. G G); la prima è la cognizione immediata, la seconda è invece il ricordo o la traccia lasciata dalla prima nell' intelletto, e perciò non può avere che il valore relativo della prima, di cui è il riflesso.

2. La cognizione astrattiva è la condizione necessaria per passare dalla percezione all' esperienza ed al concetto universale, il quale ultimo forma il terzo grado della conoscenza. Gli universali e le intenzioni seconde (concetti) sono causati naturalmente, senza alcuna attività dell'intelletto e della volontà, dalle notizie incomplesse dei termini nel modo seguente: conosco per intuizione o astrazione i singolari particolarmente in causa dell'oggetto o dell'abito lasciato dal primo atto, ed avuta cotesta notizia segue naturalmente, se non è impedito, un secondo atto distinto dal primo, il quale produce gli universali e le intenzioni seconde e non le presuppone (S. L. II. q. XXV. O). Il concetto universale non è conosciuto direttamente ed originariamente, ma la nostra cognizione comincia sempre colla notizia intuitiva del singolare, il quale è il primo conosciuto dall'intelletto *primitate generationis* (Q. L. I. q. XIII. S; L. I. q. II. 8. R). La intuizione è quindi la causa della proposizione universale (S. L. II. q. XIV. G), e l' intelletto non può assurgere a questa se non coglie prima intuitivamente i singolari esistenti realmente (S. L. I. q. XIII. d. I. J).

Vediamo che è l' universale, e quale è il di lui valore per l' Occham. In cotesta quistione il nostro filosofo non si esprime sempre ed in tutto nello stesso modo; ma mentre nella parte negativa si mostra ovunque recisamente contrario alla concezione realista, nella parte positiva egli oscilla tra due dottrine opposte, per nessuna delle quali sa decidersi. Perciò prima di esporre la sua teoria concettualistica, dobbiamo parlare della sua negazione agli universali della esistenza reale fuori di noi. Egli dice che nessun universale, tranne che non sia tale per istituzione

volontaria, è qualche cosa di esistente in qualsiasi modo fuori dell'anima sia soggettivamente che oggettivamente, ma è solo nella mente (S. L. I. q. II. d. 8. D). Ogni cosa fuori dell'anima è realmente singolare ed una di numero (S. L. I. q. II. d. 6. G), e solo il singolare muove l' intelletto (S. L. I. q. III. d. 8 L. E. Prol. lib. praed. f. b. III. 2), mentre l' universale non esiste fuori dell' anima nelle sostanze individuali, ne è dell'essere loro, ed è universale non per sè ma per le cose che significa, perchè di più è predicabile (E.l.c.), è cioè una qualità della mente predicabile di più; in sè e per sè è singolare e solo è universale perchè è segno di più. Esso è duplice: o naturale o per istituzione volontaria; il primo è segno naturale predicabile di più, come il fumo naturalmente significa il fuoco, il gemito dell'infermo il dolore, ed il riso l'interna letizia, e tale universale non è che intenzione dell' anima, e nessuna sostanza, nè alcun accidente fuori dell'anima è tale universale; il secondo è segno artificiale, come la voce prolata che è segno volontariamente istituito per significare più. (L. l. I. cap. XIV. f. 6 d). Cotale esistenza hanno tutti gli universali e quindi anche i generi e le specie, le quali non sussistono fuori dell'anima, ma sono soltanto nell' intelletto, non sono cioè che intenzioni o concetti formati dall'intelletto, esprimenti e significanti l'essere delle cose, e non sono le cose. Non sono neppure parti delle cose, nè sono nella cosa, nè intorno alla cosa di fuori, ma sono dei segni nell' anima dichiaranti le cose esterne (E. f. b. III. 3 De Specie f. c. III. L. l. I. cap. XX. f. 81; l. I. cap. XXI. f. 8 d).

L'universale viene dato dall'intenzione seconda o concetto, il quale è un ente nell' anima che significa naturalmente qualche cosa, e ciò a differenza delle voci, che sono segni subordinati ai concetti, imposti secondariamente per significare ciò che da prima è significato naturalmente dal concetto (L. l. I. cap. I. f. 2 b). Le intenzioni si distinguono in

prime e seconde, le prime in senso largo sono segni insensibili esistenti nell'anima, che non significano un altro segno, ed in senso stretto sono i nomi mentali che naturalmente significano le cose che non sono segni; le seconde in senso largo sono quelle che significano anche i segni, in senso stretto sono i concetti che significano le intenzioni naturalmente significative. Esse adunque si distinguono in ciò, che le prime sono atti dell' intelletto che significano le cose che non sono segni, le seconde significano anche le prime (Q. L. I. q. XV; L. 1. I. cap. XII. f. 6 b).

La dottrina fissa e costante dell' Occham riguardo ai concetti universali è che esistono soltanto nell' anima, invece varia ed oscillante tra due estremi opposti è la sua dottrina riguardo al genere di esistenza che quivi hanno. Essi possono esistere *subiective* od *obiective*, oggettivamente o soggettivamente come noi diremo con opposta terminologia; nel primo caso si intende che siano un atto proprio avente oggettività concreta e distinto dalla rappresentazione che ne abbiamo, nel secondo caso invece che esistono soltanto come rappresentazioni (1). Ambedue coteste opinioni sono sostenute simultaneamente dal nostro filosofo. Egli dice difatti che l'universale è soltanto nell' anima e non *obiective* ma *subiective*, e cioè un ente reale nell' anima, una qualità della mente (Q. 1. IV. q. XIX; 1. V. q. XIII; E. proe. perì Ermeneias; S. L. I. q. II. d. 8 E). Egualmente però dice che può esistere soltanto *obiective* nell' anima, nella quale vi è qualche cosa che ha soltanto *esse obiectivum* senza *esse subiectivum*, tale cioè che il di lei *esse* sia il di lei *cognosci* (S. L. I. q. II. d. 8 F). E in vero, egli aggiunge, l' intelletto produce un concetto che esiste soltanto *obiective* e non *subiective;* vedendo cioè qualche cosa

(1) Cfr. Haureau, op. cit., vol. II, part. II, pag. 374; Prantl, op. cit., vol. III, pag. 280.

fuori dell'anima finge un'imagine simile all'oggetto e cotale *fictum* ha esistenza soltanto *obiective* (S. L. I. q. II. d. 8 E; L. I q. XIII. d. I. J; L. II. q. XV. S S). A cotesto *fictum* egli non ci tiene però molto, ma dice che è probabile sì che ci sia, come che non ci sia (S. L. I. q. XXVII. d. 3 J), ed anche in altra opera sostiene che non è da porsi l' *intentio* come *fictum*, poichè ciò è inutile, essendo sufficiente l'atto di intelligere Q. L. IV. q. XIX). Egli lascia così cadere quella dottrina da lui enunciata, perchè teme che essa possa venir fraintesa, e possa spingere alcuni a ritenere quel *fictum*, invece che come il prodotto dell' atto intellettivo, come l' oggetto di esso distinto da questo, e quindi possa venir confuso colle *species intellectuales.*

Delle due opinioni sull'esistenza *subiective ed obiective* egli non predilige nessuna, anzi dice: quale sia più probabile lascio al giudizio degli altri, tengo soltanto che nessun universale, se non per istituzione volontaria, è qualche cosa di esistente in qualche modo fuori dell'anima, ma ogni universale per natura sua predicabile di più è nella mente o *subiective* o *obiective* (S. L. I. q. II. d. 8 G). Quali sono le ragioni di cotesta indecisione nella scelta di una delle due teorie? Le ragioni non si possono trovare che nel fatto che l'Occham vuol fare rimarcare due proprietà dei concetti: l'essere cioè essi segni naturali delle cose, ed essere prodotti da un processo psichico speciale sui dati della intuizione, e che in seguito alle conseguenze di coteste dottrine è portato a sostenere opinioni opposte. Per fissare il primo carattere egli mostra che sono finzioni sì, ma ben distinte dalle chimere, dai simulacri, dai fantasmi, ecc, perchè, mentre questi sono volontarî ed arbitrarî, quelli sono invece un prodotto necessario della nostra mente (Cfr. S. L. I. q. II. d. 8 F; L. II. q. XVII. S; E. pr. p. Erm). Per spiegare cotesta necessità, egli deve ammettere che abbiano un essere *subiective* nell'anima, perchè se vi esistessero solo *obiective*

non si distinguerebbero dai fantasmi, ecc. e soltanto l'esistenza reale di una qualità dell'anima può spiegare perchè naturalmente e necessariamente dobbiamo formare quella finzione. Egli adunque non vuole che si prendano per finzioni arbitrarie, e non trova altro mezzo per distinguerli da queste che col farli enti o qualità esistenti nell'anima (Cfr. S. L. I. q. II. d. 8 F, Q. L. IV. q. XIX). Cotesta ammissione per quanto necessaria è pericolosa e si presta ad un malinteso; essa può interpretarsi molto facilmente nel senso che vi sia un'entità speciale nell'anima, e allora contrasta contro la critica fatta dal nostro filosofo delle *species* e degli intermediarî tra la cosa e la cognizione. Ecco perchè egli è spinto ad abbandonare la sua prima dottrina, e ad ammettere che il *fictum* esista soltanto *obiective* nell'anima e sia tutto uno col di lei atto di intelligere (1). Alla seconda opinione egli si trova poi spinto necessariamente inseguito alla sua dottrina sulla genesi del concetto. Se questo è un prodotto dell'astrazione sui dati della notizia intuitiva ed astrattiva, esso non può avere una distinta esistenza reale come qualità della mente, ma è tutto uno coll'atto di intelligere. A ciò però non può star fermo, perchè teme di rendere così il concetto qualche cosa di arbitrario e di togliergli la naturalità e la necessità, ed è quindi respinto nuovamente alla prima opinione, e non sa per quale decidersi.

Il valore gnoseologico del concetto è determinato dalla sua qualità di segno naturale non arbitrario. Come tale esso non è un puro prodotto della nostra imaginazione, non è cioè un tale *figmentum*, cui non corrisponda alcunchè di simile nell'essere *subiective* (S. L. I. q. II. d. 8 H), ma

(1) Fece già notare l'HAUREAU che il *quoddam fictum existens subiective* poteva facilmente confondersi colle entità rappresentative, e perciò l'Occham propone un'altra definizione del concetto (op. cit., vol. II, pag. 375).

è un'imagine soggettiva simile all'oggetto (S. L. I. q. XIII. d. I. J), ha cioè un essere tale nell'esistenza soggettiva, quale ànno le cose esterne nell'esistenza oggettiva (S. L. I. q. II. d. 8. E), ed in seguito a tale similitudine si può porre per le cose di fuori che hanno un essere consimile fuori dell' intelletto (S. L. I. q. II. d. 8 F). Esso è quindi una costruzione soggettiva simile alle cose da cui proviene; come l'intuizione non è imagine della cosa ma solo uno stato soggettivo simile all'oggetto che l'ha prodotta, così il concetto non è un'imagine ma un segno soggettivo simile ed applicabile agli oggetti che furono causa delle intuizioni da cui è ricavato. In tale modo la dottrina fenomenica è sostenuta dal nostro filosofo, il quale ritiene che il soggettivismo ed il relativismo sieno qui compatibili col realismo, non perchè la critica gnoseologica l'abbia condotto alla confutazione dell' idealismo, ma perchè egli non può staccarsi dal punto di vista realistico, ed afferma quindi, senza dar prova alcuna, l'esistenza reale della cosa, che per lui è sempre sottintesa. Egli parte quindi dal fatto incontestabile dell'esistenza reale dell'oggetto, ed il fenomenismo gli fa correggere la concezione del realismo volgare, facendogli vedere che la cognizione, perchè prodotta da due fattori, soggettivo l' uno ed oggettivo l' altro, non è l'imagine, ma un segno, ed una semplice similitudine della cosa. Perciò la questione della realtà degli oggetti esteriori non viene non solo trattata ma neppure accennata, e perciò dal soggettivismo senza ulteriori dimostrazioni egli trae la affermazione della similglianza tra la cosa e la cognizione di essa (1).

(1) Fece ben osservare il WERNER come nel Medio Evo il soggettivismo non implichi il dubbio sulla giustezza della nostra rappresentazione delle cose. La verità di essa è in tutto il Medio Evo garantita dalla realtà oggettiva dell'idea di Dio, il quale è assoluto garante della concordanza dei nostri pensieri colla struttura oggettiva delle cose. Il soggettivismo implica solo il rigetto della cognizione speculativa sull'essenza delle cose (*Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des spàtereu Mittelalters.* Wien 1882, pag. 25).

Il valore fenomenico soggettivo-oggettivo della conoscenza egli lo mostra da per tutto ed anche nella forma più alta di essa, cioè nella scienza. In questo stato, egli dice, da noi si possono sapere le sole proposizioni nella mente, ed i termini di esse sono i concetti e non le stesse sostanze esterne (S. L. I. q. II. d. 4. N). Ogni scienza poi sia reale o razionale è soltanto intorno alle proposizioni, come quelle che sole si sanno; e quando le parti delle proposizioni non stanno per sè, ma per le cose di fuori, la scienza di esse si dice reale; quando le parti stanno per gli stessi concetti della mente, la scienza di esse è razionale, e la scienza delle proposizioni proferite è grammatica; ma in ognuna le parti sono voci, e solo perchè rappresentano o le cose o i concetti o le stesse voci si dicono pertinenti a diverse scienze (S. L. I. q. II. d. 4 M N). La scienza non è quindi delle cose esistenti così che esse sieno parti della proposizione saputa, ma coteste parti si *suppongono* (1) soltanto per le cose esistenti; essa è cioè delle cose esistenti solo nel senso che i termini delle proposizioni sapute si *suppongono* per le cose esistenti (S. L. I. q. XXVII. d. 3. AA, BB). Che ciò non si debba intendere in senso idealistico, ma si debba prendere nel senso fenomenico, egli lo dice recisamente, quando afferma che intuizione e concetto non indicano soltanto qualità nell' anima ma anche la coesistenza dell' oggetto e la conformità di questo alla scienza di esso (S. l. II. q. IV R). Perciò sostiene che l'anima è *quodadmodo omnia*, ma solo per la cognizione; per la intellettiva di fatti è *omnia intelligibilia*, e per la sensitiva è *omnia sensibilia* (S. L. II. q. XV ZZ), il che vuol dire che non è *quodadmodo omnia* come forma universale, ma soltanto come recipiente universale in seguito all'atto ed all'abito di conoscere (2), e ciò è confermato

(1) Si noti il significato che dà il nostro filosofo a *supponere; suppositio*, egli dice, *id est pro aliis positio* (L. l. II. cap. 63, fol. 20d.

(2) WERNER, op. cit., pag. 67.

da ciò che dice sull'intelletto, che è puramente similitudine dell' oggetto (S. L. II. q. XV EE).

3. Il Pranlt nella sua *Storia della Logica nell' Occidente* lungi dal riconoscere l' importanza della ricerca gnoseologica dell' Occham, cercò di togliere ad essa ogni pregio, sia mostrando che molte delle dottrine che passano per sue egli le tolse ai suoi predecessori, sia facendo vedere come egli non si sia occupato espressamente della critica della conoscenza, ma sia rimasto sempre chiuso nella Logica, ove fece predominare la nuova logica bizantica sull' antica. Il vero fatto storico sta per lui in ciò che il nostro filosofo è il capo dei terministi, e la specialità della sua dottrina sta nella subordinazione della questione degli universali sotto al concetto bizantino *terminus*. Perciò pone l' essenza del concetto universale nell' attitudine alla *supposizione*, nella quale gli pare anche distrutta la differenza tra *subiective* ed *obiective* (1). Vediamo se le osservazioni dello storico tedesco sieno esatte. Che molte delle dottrine logiche e gnoseologiche dell' Occham si trovino già enunciate dai suoi predecessori e che sieno state attribuite a lui dai successori in seguito all'importanza del suo insegnamento ed alla sua gran fama, è un fatto incontestabile. Ciò però può spingerci a contestare l' originalità del nostro filosofo specialmente nel campo della logica, ove non fece che esplicare e chiarire quanto avevano già espresso gli altri, ma non infirma in alcun modo il valore e l' importanza della sua critica della conoscenza, della quale sola qui dobbiamo occuparci. È vero che in Duns Scoto, in Durand di S. Porciano ed in Pietro Aureolo troviamo enunciate alcune dottrine svolte poi dall'Occham, ma in nessuno di essi troviamo una trattazione sistematica ed ampia del problema critico, nè una soluzione così decisamente fenomenica, come abbiamo visto in questo.

(1) Prantl, op. cit., vol. III, pag. 344.

Duns Scoto difatti non fa che iniziare il movimento che condurrà al fenomenismo; egli dà la preponderanza al problema gnoseologico sul metafisico, ma si limita a mostrare la partecipazione dell'anima alla percezione ed a constatare come le *species* sieno soltanto coagenti, ed afferma però sempre la loro esistenza, e non à alcun sentore della soggettività e relatività della cognizione (1). Durand di S. Porciano combatte la dottrina delle *species*, mostra come il conoscere sia un prodotto dell'attività della mente ed enuncia la soggettività della verità; ma a ciò accenna solo incidentalmente e senza darvi troppa importanza, tanto più che rimane sempre fermo al realismo dogmatico, e sostiene la conformità tra l'*esse apprehensum* e l'*esse in re* (2). Ammesso poi anche che realmente quei vaghi e sparsi accenni fossero sistemati nel fenomenismo, il che non è, non si potrebbe mai tacciare il nostro filosofo di aver presa la sua dottrina da lui, perchè non è ben definita l'epoca precisa in cui il Durand si staccò dal tomismo, e se di ciò non si può dar la causa all'insegnamento dell'Occham, non si può neppure parlare di un'azione di quello su questo. Anche Pietro Aureolo parte dal principio che non è filosofico di moltiplicare gli esseri senza ragione, e sostiene che tutte le cose esistono individualmente, e che la *species* nell'intelletto non è una cosa realmente sussistente ma lo stesso oggetto di fuori nello stato di essere intenzionale (3), ma ciònonostante rimane fermo alle dottrine della passività dell'anima sensitiva ed intellettiva, e della presentazione dell'oggetto esterno nel soggetto conoscente, il quale coglie la cosa stessa non una di lei forma (4). L'Occham al contrario sostiene l'atti-

(1) Werner, *Die Psychologie unol Erkenntnisslehre des I. Duns Scotus* Wien 1877, pag. 39, 40, 42; Siebeck *Anfänge*, pag. 164-5.

(2) Werner, *Nominal*, pag. 24, 25, 27, 28.

(3) Haureau, op. cit., vol. II, part. II, pag. 318-324.

(4) Werner, *Der Averoismus in der christlich — peripatetischen Psychologie des spateren Mittelalters*. Wien 1881, pag. 27.

vità dello spirito nel conoscere, combatte la dottrina delle *species*, mostra la soggettività della percezione, del concetto e della scienza, fa vedere che queste non sono imagini ma segni e similitudini delle cose, e così perviene a sistemare completamente la dottrina della relatività della conoscenza, e vi si mantiene sempre coerente, malgrado che la teologia lo spinga inconsciamente al realismo volgare, che ovunque ripudia.

Come non si può accettare l'accusa del Pranlt di mancanza di originalità, non si può neppure accogliere l'osservazione da lui fatta che il nostro filosofo sia esclusivamente logico. Egli non considera difatti la conoscenza dal semplice punto di visto formale ma tratta a fondo le questioni sulla genesi e sul valore della percezione e del concetto; ed anche il problema sugli universali è considerato non dal lato logico ma dal lato gnoseologico. Se è logico, egli lo è nel senso medioevale e non nel significato moderno della parola; per lui come per tutti gli scolastici la logica non è ciò che noi ora designiamo con questo nome, ma è la scienza delle scienze che esamina tutte le questioni filosofiche e precipuamente le gnoseologiche e metafisiche.

Il Pranlt vuol togliere anche al nostro filosofo il titolo di *princeps nominalium* che i di lui successori gli imposero; ma se è esatto che egli non confonde il concetto col nome e ne fa anzi due segni ben distinti e diversi, e che quindi egli non è nominalista nello stretto senso della parola ma deve chiamarsi concettualista, pure, come ben fece osservare l'Haureau, quel nome gli si potè dare, perchè nel secolo XIV e XV non si distingueva tra concettualisti e nominalisti, ma si chiamavano con quest'ultimo nome tutti i filosofi che rifiutavano di ammettere gli universali come altrettante cose reali (1). E ciò si poteva ben fare, perchè tra

(1) Haureau, op. cit., vol. II, part. II, pag. 425.

i concetti ed i nomi vi è per l' Occham una strettissima relazione; malgrado i primi sieno segni naturali ed i secondi artificiali, ambidue significano la stessa cosa, essendo quelli i termini della proposizione mentale e questi i termini della proposizione proferita. Tutte e due le proposizioni sono intimamente ed indissolubilmente connesse tra di loro; la seconda è difatti il prodotto della prima, e questa si manifesta esteriormente solo per mezzo della seconda (E. proem. lib. praed. b. III. L. 2; L. 1. I. cap. I. f. 2 b). Inoltre nominalismo e concettualismo sono in fondo una sola cosa riguardata da due lati diversi; tutti e due si oppongono al realismo, negano l' esistenza reale degli universali ed affermano come solo esistente realmente l' individuo; differiscono in ciò che il primo bada solo al lato logico formale e considera quindi l' universale come nome, il secondo invece bada al lato gnoseologico e lo considera come un atto soggettivo dell' intelletto. Il passaggio dal primo al secondo si deve al sorgere del problema sull' origine e sul valore della conoscenza, il che conferma quanto abbiamo testè detto sul carattere della filosofia dell' Occham e contrasta colla pretesa di fare di lui un puro logico.

Non si può neppure accettare l' altra asserzione del Prantl che nel nostro filosofo vi sia la subordinazione della questione degli universali sotto il concetto di *terminus*, perchè questo non è altro che l' espressione logica della dottrina fenomenica sulla conoscenza. In seguito a questa la scienza verte solo sulle nostre proposizioni e consta di termini, i quali, e non le cose stesse, sono la materia del conoscere e del sapere; e soltanto in seguito ad essa acquista importanza la distinzione tra realisti e terministi. Questi non sono puri logici, che si limitano a considerare il lato formale delle cognizioni, ma sono terministi; e ciò soltanto perchè l' analisi gnoseologica li à persuasi che la conoscenza e la scienza sono soggettive e relative, e vertono quindi sulle

nostre rappresentazioni delle cose. Quelle sono possibili soltanto per mezzo di segni naturali (concetti) ed artificiali (nomi), i quali sono appunto i termini, i primi della proposizione mentale, i secondi della prolata (Cfr. L. 1. I. cap. I. f. 2 b; 1. I. cap. XII f. 6 a). L' esser terministi vuol dire adunque avere una dottrina gnoseologica opposta a quella dei realisti.

Non si può dire neppure che l' essenza del concetto universale stia nell'attitudine alla *supposizione*, perchè cotesta proprietà non è altro che il risultato della genesi e del valore del concetto. La cognizione parte dal particolare, e per astrazione assurge all'universale, il quale non è tale per sè ma soltanto in quanto rappresenta e sta per molti altri singoli, percui il concetto non è altro che un segno, ed in seguito a ciò è atto alla *supposizione*. *Supponere* difatti vuol dire stare per qualche cosa d'altro, ed il concetto appunto perchè segno naturale della mente può stare per tutti i singòlari cui si riferisce. La *supposizione* non forma adunque l'essenza del concetto, ma è una proprietà secondaria e derivata sì dalla soggettività e relatività di esso, che dalla di lui genesi. Cotesta *suppositio* non distrugge poi in nessun modo, come vorrebbe lo storico tedesco, la differenza tra l'essere *subiective* ed *obiective*, perchè la differenza rimane sempre e non ha da che fare coll' uso del concetto e colla sua attitudine a stare per altre cose.

Se l'Occham sostiene ambedue le opinioni e non si decide a dare la preferenza a nessuna delle due non si deve ciò alla sua dottrina sui termini e sulla *supposizione*, ma alle ragioni che abbiamo dianzi esposte, le quali non ànno di che vedere colla logica propriamente detta.

Noi possiamo da ciò concludere che le osservazioni del Prantl sono prive di valore. Egli ebbe il torto di non considerare nell'Occham che il logico e di trascurare tutte le altre parti della sua filosofia, e non si accorse che lungi

dal far discendere la gnoseologia dalla logica, egli fa questa dipendente da quella, e che solo al di lui fenomenismo si deve la prevalenza che dà alla concezione bizantina dei termini. Noi dobbiamo perciò riconoscere il valore e l'importanza della ricerca critica del nostro filosofo; egli ha mostrata la soggettività e la relatività sì della percezione che del concetto, come della scienza, ed ha così riconosciuto il fenomenismo nel suo giusto valore e nella sua piena estensione, il che nessuno aveva fatto prima di lui nella Scolastica. E se egli non sviluppa in tutto e per tutto la concezione fenomenica e se non trae tutte le conseguenze gnoseologiche e metafisiche di essa e non scorge tutti i problemi che essa fa sorgere, noi non gli possiamo dar colpa, perchè non poteva liberarsi del tutto dalle pastoie che la religione poneva alla filosofia. Egli ebbe però sempre il merito di rimanere fermo alla sua dottrina e di non mostrarsi mai sostenitore di teorie opposte, avendo saputo conciliare e mitigare in quella quanto di dogmatico e di anticritico conteneva il pensiero medioevale.

II.

IL FENOMENISMO DEL CAMPANELLA (1).

1. Il fenomenismo non è il prodotto della sola filosofia critica, ma è unito anche ad altre dottrine ed è sostenuto pure da filosofi non appartenenti alla scuola critica ed anzi

(1) CAMPANELLA, *Philosophia sensibus demonstrata*, Neapoli 1591; *Prodromus philosophiae instaurandae*, Francoforti 1617; *Realis philosophiae epilogisticae partes IV*, Francoforti 1623; *De sensu rerum et magia libros IV*, Parisiis 1636; *Tres libellos (Atheismus triumphatus, De Gentilismo non retinendo)*, Parisiis 1636; *Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV*, Parisiis 1637; *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III*, Parisiis 1638; *Philosophiae rationalis partes IV*, Parisiis 1638. *Poesie filosofiche* nel primo volume delle *Opere*, ed. D'Ancona, Torino 1854.

seguaci del dogmatismo. Il criticismo non fa che svilupparlo uniformemente in tutte le sue parti e riconoscerlo nel suo pieno e giusto valore, togliendolo da ogni arbitraria unione con altre dottrine e dalla subordinazione a principî estranei alla gnoseologia. Invece il fenomenismo dei filosofi non critici non è il risultato ultimo della ricerca filosofica, ma solo è un mezzo per riuscire ad un altro intento. E in vero nello scetticismo è un'arma per combattere il dogmatismo e per giungere alla sospensione del giudizio ed all'atarassia, nel misticismo è un mezzo per distruggere il sapere e per togliere ogni valore alla critica scientifica e per porre la fede su solide basi inalterabili. Mentre scettici e mistici riconoscono in tutto il campo del conoscere il principio della relatività della conoscenza, vi sono altri filosofi che lo restringono ad una sola parte. Così i razionalisti ammettono che la percezione sensibile abbia un valore relativo, ma sostengono che al di là di essa vi à il concetto che ci dà un vero sapere, ed all' opposto i nominalisti riducono ad un segno o ad un simbolo il concetto e riconoscono la sensazione quale vero sapere. Si dànno poi altri filosofi i quali uniscono il fenomenismo ad altre dottrine gnoseologiche discordanti ed opposte, e per desiderio di conciliazione non si avveggono della contradizione in cui cadono col sostenere ora un' opinione ora un' altra sul valore della conoscenza.

Noi vediamo così che il principio della relatività della conoscenza è sostenuto prima del sorgere del Criticismo ed indipendentemente da esso, da parecchi filosofi, tra i quali nel Rinascimento il posto principale spetta a Tommaso Campanella (1568-1639). Questi, vivendo in mezzo alla reazione cattolica alla riforma protestante, è filosofo cattolico, difensore del dogma e della gerarchia, ma rimane sempre filosofo della rinascenza anelante ad un nuovo mondo opposto a quello del Medio Evo, e perciò à una spiccatissima tendenza scien-

tifica e critica che lo spinge a costruire e sviluppare delle dottrine filosofiche opposte alle teologiche. Egli cerca sempre di conciliare i due termini opposti e crede di essere riuscito nel suo intento, ma invece il dualismo tra il naturale ed il soprannaturale, tra il sapere e la fede si mostrano in tutta la sua filosofia, nella quale non è da meravigliarsi se troviamo contradizioni e diversità di opinioni (1).

Il Campanella nelle sue diverse opere trattò a fondo il problema gnoseologico e pervenne ad una soluzione fenomenica che contrasta, come vedremo, con altre sue dottrine. La causa che lo fece giungere a quella soluzione il Windelband la vuole trovare nel sensismo, il quale, se si cerca di compierlo conseguentemente, è disposto a trasformarsi in idealismo o fenomenismo (2). Noi non possiamo però accettare cotesta opinione, perchè il sensismo facilita soltanto di pervenire al fenomenismo, ma esso è in fondo dogmatismo e si accompagna al realismo volgare. Solo quando qualche altra tendenza spinga ad una critica della conoscenza, è facile di cangiare il sensismo in fenomenismo, perchè le illusioni e le allucinazioni mostrano la soggettività del sentire e spingono così a sostenere la relatività della conoscenza dal momento che la si riduce tutta al senso. La fonte della concezione fenomenica non si può adunque trovare nel sensismo, il quale con Telesio resta unito al dogmatismo, ma va ricercata in due tendenze diverse che aveva assunto la speculazione nel Rinascimento. La filosofia della Rinascenza per quanto si opponga allo spirito del Medio Evo ed inizî una nuova vita intellettuale non può del tutto perdere l'eredità del passato, ma unisce alla nuova

(1) Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, 2ª ediz. Napoli 1886, pag. 19, 20, 22, 25. Fiorentino, *B. Telesio*, Firenze 1874, vol. II, pag. 139-40.

(2) Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1878-1880, vol. I, pag. 79.

attività la continuazione dell'antica, la quale procede parallela a quella. In ambedue coteste direzioni opposte noi troviamo le fonti della dottrina gnoseologica del filosofo di Stilo, perchè in ambedue si mostra più o meno chiaro e conseguente il fenomenismo. Questo difatti è sì un prodotto della Mistica che continua a fiorire malgrado il risorgere del naturalismo, come è il risultato della ricerca scientifica che perviene alla dottrina eliocentrica di Copernico.

2. La Mistica sino dai suoi inizî all'opposto della Scolastica aveva cercato di distruggere il sapere e di ridurre l'uomo alla sola fede, ed aveva perciò negata la possibilità di una vera cognizione sensibile e razionale per l'anima umana legata in cotesta vita indissolubilmente al corpo e quindi incapace di attingere l'essenza delle cose. In tale conclusione essa si mantiene ferma anche nel Rinascimento, e spinge così molti filosofi a sostenere il fenomenismo. Il primo ad abbracciare cotesta dottrina si è il Cardinale Nicolò Cusano (1401-1464), il quale la unisce nelle sue opere a diverse altre, avendo egli sostenuto sulla natura del conoscere quattro opinioni opposte, cioè l'apriorismo emanatistico, l'apriorismo monadologico, lo scetticismo nominalistico, ed il misticismo teosofico (1). La terza opinione gli fa sviluppare il congetturalismo, il quale si basa sulla impossibilità dell'intelletto finito, che non è la verità, di comprendere la quiddità delle cose nella loro verità (2). Nè il senso, nè l'imaginazione, nè l'intelletto attingono il modo dell'essere, ma il solo modo di conoscere, il quale soltanto *significa* quel primo, di cui non si dà scienza (3). Nulla si sente difatti se non per ostacolo, onde, ostante qualche

(1) Falckenberg, *Grundriss der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Bresslau 1880, pag. 100.

(2) Cusani, *Opera*, vol. I, *In aedibus Ascensianis*; *De docta ignorantia*, lib. I, cap. III, fol. 2a.

(3) Cusani, *Compendium*, cap. I, fol. 169a.

cosa, lo spirito, che è strumento di sapere, si tardì, e l'anima tardata comprenda confusamente pei sensi ciò che fa ostacolo (1). Il sentire richiede l'anima sensitiva e la *species*, la quale è similitudine superficiale ed estrinseca dell' oggetto (1b). La mente poi in seguito alle sue assimilazioni non attinge se non le nozioni dei sensibili, dove le forme non sono vere, ma adombrate, percui essa non intellige niuna cosa nella sua causa o ragione propria, ma soltanto come in ispecie ed in similitudine (2). Ciò è confermato poi dalla considerazione che nulla apprende l'intelletto che non trovi in sè; qui non vi sono le essenze e le quiddità delle cose ma le sole nozioni di esse, che sono assimilazioni e similitudini delle cose (3). Essendo così la verità inattingibile, ogni umana asserzione positiva è congettura (4), la quale partecipa nell'alterità alla verità quale è (5). Cotesto fenomenismo è il risultato di una concezione mistico-teologica, e serve al Cusano solo per mostrare che al di là del sensibile e del misurabile vi è una realtà maggiore ed un ultimo oggetto del conoscere, e da ciò è spinto ad ammettere una cognizione divina, in cui vi è identità di soggetto e di oggetto, il che gli fa considerare la cognizione umana quale una semplice congettura (6).

(1) Cusani, *Idiotae*, lib. III, cap. VIII, fol. 88a.

(1b) Cusani, *Compendium*, cap, XI, fol. 173 a.

(2) Cusani, *De venatione sapientiae*, cap. XXIX, fol. 213 a,

(3) Cusani, *Idiotae*, cap. VII, fol. 87a; *De visione dei*, cap. XX fol. 110a.

(4) Cusani, *De conjecturis*, lib. I, cap. II, fol. 41b.

(5) Cusani, *De conjecturis*, lib. I, cap XIII, fol. 48a.

(6) Falkenberg, op. cit., pag. 112-118. Il limite della nostra conoscenza, dice bene il Fiorentino, è tracciato dal Cusano con mano ferma, si direbbe con la stessa sicurezza, con cui tre secoli dopo Emanuele Kant disgiunse la cosa in sè dal mondo dei fenomeni, con questo divario che nel primo la teoria delle congetture è fondata sopra una metafisica e ne è il corollario, mentre nel secondo è il risultato di una critica diretta della nostra facoltà di conoscere. *(Il Risorgimento filosofico nel quattrocento)*. Napoli 1885, pag. 142.

Un'analoga dottrina è accennata dal Cardano (1501-1576), il quale dice che l'anima umana, posta nel corpo, non può attingere la sostanza delle cose, ma vaga sulla loro superficie coll' aiuto dei sensi, scrutando le misure, le azioni, le similitudini e le dottrine (1). La nostra mente difatti non toccando la midolla delle cose contempla ed ammira soltanto il lato esterno; essa conosce oscuramente, dubita ed à un' ombra sola delle cose, rimane piena di oscurità, di errore e di dubitazione, e non è quindi vero intelletto ma un'ombra di questo, un' imagine indiscreta dei veri intelletti (2).

Alla stessa fonte teologico-mistica si deve il rinnovamento della filosofia scettica quale si mostra nei Saggi del Montaigne (1533-1592). Questi difatti dice che la partecipazione che noi abbiamo alla conoscenza della verità, quale essa sia, non l' abbiamo acquisita per mezzo delle nostre forze, ma proviene da Dio, e che l' uomo non può togliersi dal suo stato, nè elevarsi, se Dio non gli porge straordinariamente la mano, se non abbandona e rinuncia ai propri mezzi e si lascia innalzare con mezzi puramente celesti, percui più per mezzo della nostra ignoranza che della nostra scienza noi siamo sapienti del sapere divino (3). La peste dell' uomo è l' opinione del sapere, perchè fintanto che l'uomo penserà di avere qualche mezzo e qualche forza da sè, non riconoscerà mai ciò che deve al suo maestro (4), ed è perciò che la cura di aumentare in scienza ed in sapienza fu la prima rovina del genere umano, ed è la via per cui si precipita alla dannazione eterna (5). In seguito a ciò egli cerca di mostrare la relatività della nostra cogni-

(1) Cardanis, *Tractatus de arcanis aeternitatis*, cap. IV.

(2) Cardanis, *De Sublilitate*. Basileae 1582, lib. XX, pag. 571.

(3) Montaigne, *Essais*, Paris 1892, ediz. Hachette, lib. II, cap. XII, vol. 1, pag. 311, 382.

(4) Ib. pag. 304-5.

(5) Ib. pag. 310.

zione, la quale à sua origine nei sensi (1). Per riuscire in cotesto intento egli comincia col mettere in dubbio che l'uomo sia provvisto di tutti i sensi naturali, percui può darsi che per il difetto di qualche senso la più parte dell'aspetto delle cose ci sia nascosta. Noi abbiamo difatti formata una verità per la consultazione e la concorrenza dei nostri cinque sensi, mentre avrebbe abbisognato forse l'accordo di otto o dieci sensi e la loro contribuzione per appercepirla certamente e nella sua essenza. Perciò le sette che combattono la scienza dell'uomo, la combattono in seguito all'incertezza e debolezza dei nostri sensi, perchè provenendo da essi tutta la conoscenza, se sbagliano nel rapporto che ci fanno, se corrompono o alterano ciò che ci portano dal di fuori, se la luce che per essi entra nella nostra anima è oscurata nel passaggio, noi non abbiamo più a che tenerci (2). Ognuno di noi può fornire quanti esempi vuole degli errori e dell'incertezza dei sensi, tanto sono comuni le fallacie e gli inganni che ci fanno (3), di più nel giudicare le sensazioni non siamo d'accordo nè colle bestie, nè tra di noi, ma riceviamo le cose diversamente secondo che noi siamo e che ci sembra, percui, ostacolandosi anche tra di loro i nostri sensi, ci fanno dubitare che si possa conoscere la vera essenza delle cose. Inoltre gli accidenti delle malattie, del delirio e del sonno ci fanno apparire le cose diverse da quello che appajono ai sani, ai saggi ed ai veglianti, percui il nostro stato accomodando le cose a se stesso e trasformandole secondo se stesso, noi non sappiamo più quali sieno le cose in verità (4). Cotesta incertezza non può essere tolta in nessun modo, perchè per giudicare delle apparenze che noi riceviamo, ci vorrebbe

(1) Ib. pag. 271.
(2) Ib. pag. 372-3.
(3) Ib. pag. 374.
(4) Ib. pag. 378-9.

un istrumento giudicatorio; per verificare questo c'è bisogno di una dimostrazione, per verificare la quale è necessario un istrumento; ed eccoci quindi nel circolo vizioso, che non può essere schivato che chiedendo all'infinito le ragioni delle ragioni. La nostra fantasia non si applica alle cose estranee ma è concepita per mezzo dei sensi, i quali non comprendono i soggetti estranei, ma solo le loro passioni, percui la fantasia e apparenza non è del soggetto ma della passione o sofferenza dei sensi, e passione e soggetto sono cose diverse, e quindi chi giudica per le apparenze, giudica per mezzo di altra cosa che del soggetto. E non si può dire che le passioni dei sensi rapportino all'anima la qualità dei soggetti estranei per rassomiglianza, perchè come si può assicurare l'anima di cotesta somiglianza, se non ha per sè nessun commercio coi soggetti estranei? Nè si può giudicare dalle apparenze, non essendo possibile di giudicare per mezzo di tutte, perchè si impediscono a vicenda per la loro contrarietà e discrepanza, come vediamo per l'esperienza. Non si può giudicare neppure da un apparenza scelta, perchè si dovrebbe verificare questa per mezzo di un'altra scelta, la seconda poi per mezzo di una terza, e così non si finirebbe più. Finalmente non vi à alcuna esistenza costante nè del nostro essere, nè di quello degli oggetti, e noi, il nostro giudizio e tutte le cose mortali si volgono e ruotano senza tregua, e non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, essendo il giudicante ed il giudicato in continua mutazione e vacillamento. Non abbiamo alcuna comunicazione coll'essere, perchè ogni natura umana è sempre nel mezzo tra il nascere ed il morire, non apprendendo da sè che un'oscura apparenza ed ombra ed un'incerta e debole opinione. Essendo poi tutte le cose soggette a passare da un cangiamento ad un'altro, la ragione che vi cerca una sussistenza reale si trova ingannata (1). Ciò

(1) Ib. pag. 380.

che abbiamo così ricavato da una lunga ricerca durata tanti secoli, si è di aver preso a riconoscere la nostra debolezza; l'ignoranza quindi che era naturalmente in noi, l'abbiamo per lungo studio confermata e verificata (1).

Tale dottrina fenomenistica è copiata dal Charron (1541-1603) (2), il quale pure riconosce la fonte teologico mistica di essa. Il fine cui mira lo spirito, egli dice, è il conseguimento della verità, che cerca con tutti i mezzi ma invano, perchè non si può acquistare dallo spirito umano. Essa alberga dentro al seno di Dio, ivi è il suo nicchio e la sua ritirata. L'uomo non sa e non intende niente per diritto, puramente e veracemente come bisogna, girando sempre e tasteggiando all'intorno delle apparenze, che si trovano da per tutto così bene nel falso che nel vero. I mezzi di cui si serve lo spirito per iscoprirla sono ragione ed esperienza, ambidue debolissimi, incerti, diversi ed ondeggianti. Il maggior argomento della verità è il generale consenso del mondo; ora il numero dei pazzi supera di molto quello dei savi, e poi in che modo essi pervennero a cotesto consenso, se non per contagio e per applauso dato senza giudizio e senza cognizione di causa, ma seguendo alcuni che ànno cominciata la danza (3).

Mentre il Cusano, il Cardano, ed il Montaigne avevano basato il fenomenismo su un preconcetto mistico, ci fu un filosofo del Rinascimento, che trascurò del tutto ogni considerazione estranea alla scienza, e liberò lo scetticismo dei suoi predecessori da ogni vincolo teologico. Questi fu Francesco Sanchez (1562-1632), il quale mostra come noi abbiamo due modi per conoscere la verità: l'esperimento ed il giu-

(1) Ib. pag. 312.

(2) Charron, *Della Saviezza libri tre*, trasportato dal francese da Nicolò Selengio, Colonia 1698. Il libro I, cap. X, pag. 65-70 è copiato testualmente da Montaigne, cfr. op. cit., vol. I, pag. 373 e seg.

(3) Charron, op. cit., lib. I, cap. XIV, § 13, pag. 88-9.

dizio, uno dei quali non può stare senza l'altro; il primo però è fallace perchè mostra solo ciò che è estrinseco e non la natura delle cose, ed il secondo verte solo su ciò che fu trovato dal primo (1). Ogni cognizione si trae dal senso, che ci dà la più certa conoscenza, essendo al di là di esso confusione, dubitazione, perplessità, divinazione e nulla di certo. Il senso però vede le cose esteriori e non le conosce, esso sceglie solo ciò che offra alla mente conoscitiva; la mente considera le cose date dal senso e giudica quindi le cose dai loro simulacri, ed ingannata dal senso si inganna maggiormente, essendo incertissimo che sieno nelle cose ciò che giudichiamo esservi per raziocinio (2). La nostra ignoranza à la sua causa principale nel fatto che nella cognizione ci sono tre cose: la cosa conosciuta, il conoscente e la cognizione stessa che è un atto di questo in quella (3).

3. La seconda fonte del fenomenismo nel Rinascimento sta nel risveglio dello spirito critico dovuto al formarsi della concezione eliocentrica per opera di Copernico. La dottrina tolemaica era basata sul senso della vista, e la teoria Copernicana dichiarò un'illusione la rappresentazione sensibile del movimento del sole, e riescì così a negare ogni valore al mondo sensibile della rappresentazione, che è in contrasto con essa. A ciò dovevano necessariamente riuscire i seguaci del nuovo sistema, perchè i peripatetici si opponevano ad esso basandosi sulla testimonianza dei sensi; e in vero erano le fallaci apparenze della volta celeste, dell'orizzonte visibile, del moto annuo e diurno del sole che si opponevano alle dottrine della mobilità della terra, dello spazio infinito e degli innumerevoli soli (4). Perciò tutti co-

(1) Sanchez, *Quod nihil scitur*, Lugduni 1581, pag. 90.
(2) Ib. pag. 51, 52, 55, 58, 67,
(3) Ib. pag. 53.
(4) Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, Firenze 1889, pag. 375.

loro che accettarono e svilupparono il sistema eliocentrico accennano o svolgono più o meno ampliamente la dottrina fenomenica. Cenni di essa si trovano nelle ultime opere di Giordano Bruno (1545-1600), malgrado egli abbia quasi sempre sostenuta la gnoseologia neoplatonica (1), e maggior sviluppo e riconoscimento si hanno nelle opere di Fra Paolo Sarpi e di Galileo Galilei. Il Sarpi (1552-1623) spiegò la sua concezione gnoseologica in un' opera sull'*Arte di ben pensare*, la quale rimase inedita ed era compresa nel quarto volume della collezione del padre Giuseppe Giacinto Bergantini, la quale abbruciò colla Biblioteca dei Servi il 17-18 settembre 1769 (2). In cotesto lavoro egli mostra come gli oggetti esterni operano sopra i nostri sensi, e distinguendo l'oggetto che move la sensazione della sensazione medesima, sostiene che gli odori, sapori, suoni ecc., sono affezioni dell' anima non proprietà del corpo. Con questi primi materiali l' intelletto forma la serie di tutte le altre idee astraendo, componendo, comparando ecc. Egli segue a dire che il senso non falla mai, riferendo puramente la sensazione fatta in lui dall' oggetto sensibile, ma nascono gli errori dell'appoggiarsi ad un senso solo o dal non rettificare cogli altri il falso discorso nato dalla prima impressione. I sensi non riferiscono però all'intelletto ciò che vi è nell'oggetto ma solo ciò che appare, e cotesta asserzione viene dimostrata da una serie di ragionamenti che senza bisogno di ricorrere all' esperienza pienamente convince (3).

Ancor più esplicitamente e con maggiori particolari si espresse il Galilei (1564-1641) nel *Saggiatore*, ove è esposta la dottrina della soggettività delle qualità sensibili. Io vo

(1) Tocco, op. cit., pag. 376-7.

(2) Bianchi Giovini, *Biografia di frà Paolo Sarpi*. Basilea 1847, pag. 469-473.

(3) Foscarini, *Della letteratura veneziana*, Venezia 1854, pag. 330, nota 1ª.

pensando, egli dice, che gli odori, colori, sapori, ecc. per la parte del soggetto, nel quale pare che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente loro residenza nel corpo sensitivo, sicchè rimosso l'animale sieno levate ed annullate tutte queste qualità. Stimo che tolti via gli orecchi, le lingue, i nasi, restino bene le figure, i numeri ed i moti, ma non già gli odori, nè i sapori, nè i suoni, i quali fuori dell'animale vivente non credo che sieno altro che nomi. Molte affezioni che sono riputate qualità risedenti nei soggetti esterni, non ànno veramente altra esistenza che in noi e fuor di noi non sono altro che nomi, ed inchino a credere che il calore sia di questo genere (1).

Ad ambedue le correnti, sì alla teologica che alla scientifica, si riconnette la teoria fenomenica del Campanella, il quale, come vedremo in seguito, non solo tiene alti i pretesi diritti della teologia, ma segue le dottrine agostiniane, che lo spingono necessariamente a riconoscere la relatività della conoscenza esterna. D'altra parte egli è convinto seguace del sistema copernicano, ed anzi all'opposto dei teologi egli cerca di mostrare come sia pienamente d'accordo colla Bibbia e col dogma cattolico, ed anzi scrive in questo senso l'*Apologia pro Galileo*, ed incoraggia questo a sostenere ed a sviluppare la concezione eliocentrica. Non possiamo perciò meravigliarci se egli abbia svolto meglio di ogni suo contemporaneo il fenomenismo, e lo abbia dimostrato per mezzo di una lunga ed esauriente ricerca gnoseologica.

4. Il Campanella, come abbiamo già detto vuol conciliare la filosofia e la teologia, e perciò seguendo l'abate Massimo Confessore e Raimondo Sabunda (2), vuol mostrare come

(1) Galilei, *Il Saggiatore*, Firenze, Barbèra, s. a. § 48, pag. 466, 471-2.

(2) Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1878, vol. I, pag. 233, 215. Il Confessore avea soltanto accennato che Dio si rivela nei due libri della natura e della scrittura, il Sabunda invece espli-

tra la scienza e la rivelazione vi debba essere conformità ed armonia, perchè esse sono i due modi in cui parla Dio, cioè i due codici di Dio, che non possono pugnare tra di loro. Di questi il principale è quello che ci è dato nella natura, esso è il codice vivo, perchè quivi il dire e lo scrivere di Dio è lo stesso fare le cose (M. proem. pag. 2; T. 1. G. n. r. pag. 4. 10. Poes. fil. 25). Cotesto codice lo conosciamo per mezzo della sensazione, la quale è la fonte di tutto il nostro sapere; e in vero da molte sensazioni nasce la memoria, da molte memorie l'esperienza (D. XIII. 5. pag. 97. M. proe. pag. 2), da molte esperienze le proposizioni universali, che sono il fine della scienza (M. I. VIII. 1. pag. 61), la quale è formata da molte sensate esperienze di tutti i sensi (S. R. II. 30. pag. 104). Il sapere in tutte le sue forme non è in fondo che senso; così la memoria è senso anticipato, la riminiscenza è senso rinnovato, l'intelligenza è sentire languido, da lontano e confuso, è sentire molte cose simili come uno, è *intuslegere* ciò che abbiamo ricevuto di fuori per mezzo del senso, è *intusligere* nelle cose sensibili ciò che fuori non si manifesta; il ragionamento è la sensazione del simile nel simile, è un senso imperfetto, estraneo e non proprio ma nel simile, è un sentire qualche cosa in altro; esso *discurrit* dalle cose note alla scienza di ignote, guidato

cando ciò dice: Dio ha dato all'uomo a fine di leggerli due libri; quello dell'ordine universale delle cose, cioè della natura e quello della Bibbia, il libro della creazione e quello della rivelazione. Il primo ci fu dato innanzi all'altro e dall'origine del mondo, ma l'uomo, sia accecato dal peccato, sia per manco di volontà, non lo lesse; il secondo fu dato da Dio all'uomo, perchè vi scorgesse quanto doveva fare e credere. Sebbene all'uomo faccia mestiere di una soprannaturale illustrazione per comprendere il libro della natura, tuttavia la lettura di questo libro deve precedere la lettura del libro della rivelazione. Fra il libro di Dio e quello delle creature esiste somma concordanza, quale vi deve essere tra causa ed effetto (Cfr. Cicchitti Suriani. *Sopra Raimondo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV.* Aquila 1889, pag. 22).

dalla similitudine che vi è tra di loro (M. I. IV. 4. pag. 39; V. 1. pag. 44; 7. pag. 55; S. R. I. 4. pag. 9; II. 11. pag. 53. D. XII. 2. pag. 91, 92; XIII. 4. pag. 94; XIII. 5. pag. 95). La sensazione è inoltre il fondamento di ogni sapere; ciò che sentiamo sempre fonda difatti la dimostrazione, ciò che sentiamo frequentemente l'opinione, e ciò che di rado la suspicione (M. I. VI. 6. pag. 54). Anche la ragione non differisce nel fondamento dal senso (M. I. IX. 2. pag. 67), al quale si riduce pure la fede, perchè essa è un consentire al senso degli altri, un sentire col senso altrui (M. I. VIII. 1. pag. 61; D. XIII. 3. pag. 92).

Senso ed intelletto sono in fondo una e la stessa cosa, questo è sentire confusamente e da lontano, quello è intelligere da vicino; sensazione è passione dell'oggetto presente, intellezione è passione dell'oggetto assente (Pr. pag. 81; S. R. II. 22. pag. 80). Non si può ammettere una differenza tra i due dicendo che il senso conosce i particolari, e l'intelletto l'universale, perchè questo è notizia confusa che ci può essere data da ambidue, ed è similitudine di cosa nota al senso, mentre il particolare è dissimilitudine (M. I. VI. 6. pag. 54; 7. pag. 56). La dimostrazione intellettuale si fonda poi sulla sensitiva, e la proposizione universale si fa per induzione dai singoli, ed è la collezione di essi (Ph. R. II., X. 4. pag. 402). E in vero le cose conoscibili agiscono sul senso, e quelle che agiscono in modo diverso imprimono in noi diverse affezioni, dalle quali formiamo diversi concetti connotati con differenti nomi; quelli che agiscono in modo simile generano in noi un'affezione e nozione simile, e quindi di esse, in quanto simili, formiamo un solo concetto razionale e lo notiamo con un solo nome (Ph. R. I. IV. 2. pag. 29). Perchè l'intelletto nulla sa che non abbia sentito (M. I. VI. 7. pag. 57), il nostro filosofo protesta contro i peripatetici, i quali filosofano *proprio arbitrato non autem duce*

sensata natura (1), e non vogliono prestar fede ai sensi, se sono contro Aristotele, dicendo che questi non ha errato, ma ha visto non secondo il senso ma secondo l'intelletto, che è più nobile e solo autore di scienza (Ph. s. d. pag. 2).

Come il senso è l'origine ed il fondamento di ogni conoscenza, lo è anche di ogni certezza. La cognizione sensibile è difatti la più certa di tutte, perchè avviene presente l'oggetto, segno ne è che le altre dubbie ricorrono a lei per certezza, giacchè è il senso il lume precipuo per cui si vedono le cose nascoste nelle tenebre (D. S. II. 30 pag. 103-4). Il secondo grado di certezza è l'anticipazione o memoria, il terzo il ragionamento che va dalle cose note per il senso alle non sentite ma che si inducono per similitudine ad esse; l' ultimo posto spetta all' intelligenza, che separa le cose comuni dalle particolari. Tutte queste sono tanto più certe e reali, quanto più sono vicine al senso (Pr. 27).

5. Mentre così il Campanella accetta e svolge il Sensismo del Telesio, egli passa poi ad esaminare la natura della sensazione, e perviene ad una conclusione di molto importante. Sentire è patire qualche cosa, ma la sensazio-

(1) Si confronti ciò che dice il Galilei contro i peripatetici che antepongono alle sensate esperienze il discorso dell'ingegno umano, le opinabili congetture, le attestazioni di uomini e l'autorità di Aristotele, e contro quelli che vanno cercando il senso delle cose naturali nelle carte di questo o quel filosofo più che nelle opere della natura stessa (Galilei, *Opere*, Ediz. Albèri, Firenze 1843 e sg. vol. I, pag. 38, 54; vol. II, pag. 299; vol. IV, pag. 319; vol. XII, pag. 260-1; vol. XIV, pag. 338). Già un secolo prima Leonardo da Vinci rompendo il giogo dell'autorità, proclama l' esperienza la sola guida sicura, e dice: voi speculatori non vi fidate delli autori che hanno solo coll'immaginazione voluto farsi interpreti tra la natura e l'uomo, ma soltanto di quelli che non coi cenni della natura, ma cogli effetti delle sue esperienze hanno esercitato i loro ingegni (Libri *Histoire des sciences mathematiques in Italie* Paris 1840-1. vol. III, pag. 55, 235). Anche il Sanchez combatte i seguaci dell' ipse dixit, e dice: quanto sono stolti quelli che ricercano solo la scienza degli autori non considerando nulla nelle cose; e chi vuol giudicare rettamente contempli la natura in sè (op. cit., pag. 13, 80, 88).

ne non è la stessa passione, ma la percezione od il giudizio della passione, è anzi il giudizio dell'oggetto che produce la passione (M. I. IV. 1. pag. 33; 2 pag. 35; V. 2. pag. 45; S. R. I. 4. pag. 9; D. XII. 1. pag. 75), come si vede dal fatto che non ogni qual volta veniamo affetti sentiamo. Essa avviene per assimilazione del senziente col sentito; dalla passione noi sappiamo ciò che agisce su noi, perchè quivi fa un'entità simile a lei (M. I. IV. 1. pag. 33; V. 1. pag. 45), ed essa non avviene, se il senziente non viene affetto per similitudine della forza sensibile (S. R. II. 15. pag. 62). Egli combatte la dottrina dei peripatetici, e mostra come la sensazione non avviene per informazione, ma per immutazione; il senso cioè viene alterato e mutato dalle cose, e quindi diviene simile alle stesse cose mutanti (M. I. I. 12. pag. 24; I. III. 3. pag. 32; S. R. II. 15. pag. 65). Il tatto ci mostra che ogni sensazione è immutazione, perchè sente soffrendo non una forma ma una mutazione, egualmente il gusto e l' olfatto non ricevono alcuna forma o simulacro ma sapori ed odori, e l' imagine che è nell'occhio non informa dal di fuori lo spirito senziente, ma avverte a giudicare l'oggetto da cui si riflette (D. S. II. 15. pag. 65; II. 16. pag. 68-9; D. XII. 1. pag. 74). Perciò ogni senso è tatto (1), l'oggetto non si sente se non tocca (D. S. II. 12. pg. 54; M. I. IV. 2. pag. 34-5; D. XII. IV 2. pag. 421), ed ogni spirito conosce le cose toccando, mentre viene da esse mutato sicchè possa discernere le forze mutanti (D. XII. 1. pag. 74). Il senso è uno solo e vi sono invece più sensazioni e più organi del sentire, e questi non sono che vie o canali percui si introducono all'anima senziente gli oggetti sensibili (D. S. II. 17. pag. 70; Pr. 81) (2); la prestanza del

(1) Che ogni senso sia tatto avevano detto già Democrito (Aristoteles *de sens* 4), il Pomponazzi (Ferri *La psicologia di P. Pomponazzi* Roma 1876, pag. 34), ed il Telesio (*De Rerum natura juxta propria principia* Neapoli 1568, l. VII, cap. VIII).

(2) Che i sensi non siano che strumenti e veicoli indispensabili l'aveva già detto Alberto Magno (Werner *Der Entwickelnugsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus* Wien 1876, pag. 64).

senso non sta quindi nella bontà dell' organo, ma nell' eccellenza dello spirito che sente l'organo (M. I. IX. 4. pag. 70). Da ciò si deve concludere che la sensazione è giudizio sulla cosa sensibile dalla percezione della passione prodotta da questa; essa avviene quindi con qualche ragione estimativa ed è percezione nozionale, accompagnata cioè da ragionamento tanto celere che non si percepisce (S.R. I. 4. pag. 8. D. XII. 1. pag. 74; X. IV. 1. pag. 417).

Il risultato dell'analisi della sensazione, cui perviene il Campanella, è importantissimo perchè fa vedere che quella che noi ora chiamiamo percezione non sia una semplice recezione passiva, ma esiga la partecipazione attiva della mente, sia cioè un giudizio sull'impressione patita. Cotesta dottrina fu enunciata e sostenuta da molti prima del filosofo di Stilo (1), egli però, se non ha il vanto di averla

(1) Già gli stoici non tenevano la rappresentazione come un puro prodotto del senso, ma vi univano un giudizio della mente, il cui ufficio stava nell'enunciare ciò che si soffre nella rappresentazione (Diogenis Laerti *de clarorum phil. vitis etc.* VII, 49). Nella Scolastica Giovanni di Salisbury mostra come la percezione sensibile sia un giudizio dato colla sensazione (Siebeck *Zur Psychologie der Scholastik*, nell' *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. I, pag. 520), Ruggero Bacone distingue dalla percezione immediata l'elaborazione di essa da parte dell'intelletto (Ibidem, vol. III, pag. 129, nota 24), Duns Scoto sostiene che l'intelletto è presente in tutte le percezioni sensibili dell'anima umana, sicchè la conoscenza sensibile solo in forza della presenza attiva dell'intelletto si attua in percezione sensibile (Werner *Die Psychologie nud Erkenntnisslehre des I. Duns Scotus* Wien 1877, pag. 16), e l'Occham dice che per conoscere le cose sensibili non basta la *visio sensitiva* ma ci vuole la intellettiva percui il nostro intelletto conosce intuitivamente le cose sensibili (Occham *Quodlibeta septem* Argentinae 1491, Qd. I, quaest XV). Nel rinascimento il Pomponazzi aveva sostenuto che per la sensazione la *species sensibile* non è che una condizione, ma ci vuole anche la virtù dell'organo e l'attenzione dell'anima (Ferri, op. cit. pag. 29), ed il Zabarella esplicando meglio cotesto concetto dice che l'oggetto produce solo l'imagine, percui in seguito al giudizio dell'anima avviene poi la sensazione, sicchè l'occhio riceve il colore e l'anima lo giudica (Ragnisco, *P. Pomponazzi e G. Zabarella nella questione dell'anima*, Ve-

trovata per primo, ha sempre il merito di aver riconosciuto pienamente il valore e l' importanza della partecipazione della mente nella sensazione, e di avere in conseguenza mostrati gli elementi costitutivi di questa, traendo da ciò, come vedremo appresso, un' importante conseguenza gnoseologica. Egli distinse difatti nel sentire: 1) il moto dell'oggetto, 2) il contatto coll'organo del senso, 3) la passione, 4) la percezione della passione e 5) il giudizio sulla percezione in seguito ad un ragionamento inconsciente. Nessuno prima di lui aveva data cotesta enumerazione e distinzione degli elementi della sensazione, come nessuno dopo di lui ne ebbe altri da aggiungere, tanto che la psicologia scientifica contemporanea non potè che darne un'analisi identica. Ai diversi elementi egli poi attribuì il loro giusto valore, mostrando come il fattore principale si dovesse riporre nel giudizio dell'impressione per opera del ragionamento, mentre l'impressione non è che il mezzo per provocare il giudizio, il quale non verte sulla nostra passione, ma sull'oggetto di essa. Per opera dell'azione degli oggetti sui sensi si produce nello spirito uno stato di coscienza, il quale non è la vera sensazione, o come noi diremo meglio la vera percezione, perchè questa non è considerata come uno stato nostro semplicemente interno, ma è oggettivata in seguito al giudizio che noi diamo inconsciamente sulla causa che ha prodotta l'impressione.

nezia 1887, pag. 41, 45, 46). Il Donio afferma che lo spirito mosso dalle cose esterne rifà il movimento ricevuto e per cotesta ripetizione (attenzione) avviene la percezione delle cose (Fiorentino *B. Telesio*, vol. I, pag. 328); il Telesio mostra come la sensazione non sia nè l'azione, nè l'impulsione, nè la passione, nè l'immutazione, nè il moto, ma la percezione delle azioni delle cose, dell'impulso dell'aria, delle proprie passioni ed immutazioni e dei propri moti, (Telesio, op. cit. lib. VII, cap. II, pag. 276). Anche il Cardano distingue il sentire dal percepire, fa del primo un semplice patire inconscio, il quale per essere avvertito ha bisogno dell' intelletto, che ci dà così la percezione (Cardano), *de subtilitate*, lib. XIV, pag. 429).

6. A cotesta giusta dottrina psicologica il nostro filosofo ne unisce un'altra del tutto diversa, secondo la quale la sensazione avviene per assimilazione del senziente al sentito, divenendo il primo simile al secondo. Tale asserzione, che è il riflesso della dottrina prevalente nella filosofia greca e nella scolastica, è incompatibile con quanto dice il Campanella sugli elementi della sensazione e sull'importanza prevalente del giudizio. Colla concezione delle forme e delle *species* che partono dall'oggetto ed entrano nell'anima, che è pur forma, la somiglianza del senziente col sentito si comprende, perchè la sensazione è allora la pura recezione della forma dell' oggetto, alla quale l' anima si è conformata; ma se la impressione non è che lo stimolo per spingere a giudicare la causa di essa, e la percezione sta propriamente nel giudizio, è impossibile che, come vuole il filosofo di Stilo, la sensazione divenga simile alla cosa sentita. Tra il senziente ed il sentito non vi può essere nè simiglianza nè assimilazione alcuna; non diventiamo noi simili all'oggetto sentito, perchè non sentiamo questo, ma la modificazione che la di lui azione fa subire a noi. Noi veniamo alterati e mutati dalle cose sensibili, e di cotesto mutamento giudichiamo la causa, ma noi rimaniamo sempre gli stessi, perchè quella alterazione non verte sul nostro essere, sulla nostra natura, ma solo sulla qualità delle nostre rappresentazioni. Quivi è il mutamento e non nel nostro essere; e neppure la rappresentazione diviene simile all'oggetto rappresentato, ma ne rimane sempre totalmente distinta e solo assume qualità diverse a seconda degli oggetti che l'hanno prodotta, e tra questi e quella vi è solo relazione di causa ed effetto e non di identità o di simiglianza qualitativa. Per supporre ciò bisognerebbe cadere o nel materialismo o nello spiritualismo monistico o nell'idealismo, facendo nel primo caso della rappresentazione uno stato materiale, nel secondo spiritualizzando la specie che esce dall' oggetto, e nel terzo

riducendo l' oggetto a pura rappresentazione. Nessuna di queste tre cose può fare il Campanella; egli è tanto alieno dal materialismo da spiritualizzare ed animare tutta la natura, egli non può spiritualizzare le forme e le specie, perchè nega recisamente l' esistenza di esse, ed egli sostiene sempre il realismo ed afferma l' esistenza in sè ed indipendente dell' oggetto, che produce la sensazione.

Di cotesta incompatibilità della dottrina dell'assimilazione colle altre sue teorie psicologiche si accorse egli stesso, perchè, contro ciò che disse nei passi da noi dianzi riportati, sostiene pure che nel sentire le cose rimaniamo sempre ciò che siamo, e che non c'è bisogno che lo spirito si trasformi nella sostanza dell' oggetto, nè che prenda la forma dell'oggetto ma basta che una piccola parte di lui si muti coll'affezione dell' organo del senso (D. XII. 1. pag. 74; M. par. II. VI. VIII. 2. pag. 60; IX. 1. pag. 68). Con ciò viene a dire che l'assimilazione non è necessaria, ma basta la mutazione nella qualità della rappresentazione, il che solo può affermare, se vuole rimanere coerente alla sua dottrina sulla natura della sensazione. Si potrebbe dire però che l'assimilazione può venir sostenuta dal nostro filosofo, perchè egli la può intendere in un senso diverso dal suaccennato e tale che non implichi la recezione della forma dell' oggetto. Partendo dal senso diffuso in tutte le cose e dall' avere lo spirito in sè le forme di tutte le cose, l' assimilazione si avrebbe senza che l'anima ricevesse nulla dal di fuori, rivestendo essa quella forma speciale che corrisponde all'oggetto che la à colpita. Di certo cotesta interpretazione è più consona alle altre dottrine filosofiche e specialmente metafisiche del Campanella, di cui parleremo in seguito, essa però non toglie in alcun modo l'opposizione tra la dottrina dell'assimilazione e quella della sensazione, perchè questa implica soltanto un'alterazione della coscienza ed una relazione di causa ad effetto tra la percezione e l'oggetto, e non

può mai spingerci a sostenere che tra i due vi possa essere identità o simiglianza. Ciò è impossibile al Campanella di affermare, se vuol rimanere coerente alle sue dottrine gnoseologiche, in seguito alle quali noi non siamo in grado di sapere se ed in quanto siamo fatti simili alle cose; e se egli invece afferma la somiglianza, ciò avviene in seguito ad una dottrina metafisica, la quale, come vedremo in seguito, contrasta colla sua gnoseologia. Colà difatti egli parte dall'identità dell'essere e del conoscere, e quindi afferma la identità tra il conoscente ed il conosciuto sì nella cognizione di noi che in quella delle altre cose, ma noi vedremo come cotesta teoria sia un prodotto della sua tendenza teologica e sia priva di ogni fondamento; essa quindi non può in alcun modo infirmare i risultati della ricerca psicologica e gnoseologica, e non può giustificare la dottrina dell'assimilazione, la quale rimane sempre un elemento eterogeneo nella filosofia dello Stilese.

7. L'analisi della sensazione ed il sensismo conducono necessariamente il nostro filosofo al fenomenismo. Noi sappiamo, egli dice difatti, soltanto come veniamo affetti dalle cose, le conosciamo cioè secondo la nostra misura non secondo la misura dell'ente, e di più in minima parte, secondo gli accidenti ed imperfettamente (M. I. I. 1. pag. 6-7). Col senso noi non percepiamo le cose ma i simulacri o imagini accidentali di esse, i quali vengono falsati ed adulterati per la mistione del sensorio e del medio per cui sentiamo (M. I. I. 6. pag. 15). Tutte le sensazioni come quelle di sapore, odore, tatto, calore, distanza ecc., variano secondo l'età e le circostanze, il temperamento e lo stato di sanità o di malattia (M. I. I. 3. pag. 11-13), e le diverse sensazioni indicano varie vie e varî modi di sentire; così uno e lo stesso calore nel tatto si chiama calore, nel gusto sapore, nell'olfatto odore, nell'occhio candore e luce (S. R. II. 17. pag. 70), perciò colore, sapore, odore ecc. nulla sono in sè, ma sono solo ciò che

divengono nel sensibile agente e nel senso paziente (M. I. I. 7. pag. 17). Non apparendo una cosa la stessa a tutti gli uomini, nè a tutti gli animali, nè ai sani ed agli ammalati, il giudizio del senso non è delle cose secondo la loro natura, ma come appaiono a noi. Il dolce e l' amaro, la consonanza e la dissonanza, il fetore e l'odore, non sono così nel mondo di fuori senza riguardo al nostro senso, ed egualmente il caldo ed il freddo non sono in natura o non sono nel grado, in cui ci appaiono (D. XIII. I. pag. 90) (1).

Mentre così egli cerca di mostrare la relatività e soggettività della conoscenza partendo dalla natura della sensazione e dalla di lei variabilità, egli aggiunge altri argomenti scettici per mostrare che le cose in se stesse non si possono percepire. Uno lo trae dal continuo flusso e riflusso in cui sono le cose, le quali non sono sempre le stesse, ma prima che si conoscono sono già mutate, ed un altro dal continuo mutamento, in cui siamo noi stessi, che ci impedirebbe di conoscere le cose, anche se fossero sempre le stesse (M. I. l. 7 e 8, pag. 17. 19). Un terzo lo ricava dal non poter noi conoscere veramente nè l' universale, nè il particolare; la conoscenza dell'universale non si può avere che dalla considerazione dei particolari, la quale però non si può mai ottenere, essendo questi infiniti, percui non si può mai riuscire ad acquistare quella; egualmente nessun particolare si può conoscere perfettamente, se non si conoscono insieme tutti gli enti, ma ciò è impossibile, e quindi neppure si dà la cognizione del particolare (M. I. I. 2. pag. 7, 9).

Non si può poi credere di togliere la relatività ricor-

(1) Nella Metafisica egli sostiene invece che il calore ed il freddo all'opposto delle sensazioni di tatto, odore e sapore, ecc. fanno la stessa cosa in noi ed in tutto il mondo e quindi sono cose reali e non apparenze (M. II. V. 7. pag. 162). Cotesta asserzione non contrasta con la suaccennata, perchè qui il caldo ed il freddo non sono considerati come sensazioni, ma come principî metafisici analoghi all' essere e non essere.

rendo all' aiuto dell' intelletto; perchè questo ci dà una conoscenza ancor più relativa, non percependo noi col suo mezzo che i simulacri dei simulacri (M. I. I. 6. pag. 15), e non essendo i termini segni della passione o dell' affezione, ma segni artificiali delle nozioni (Ph. R. I. III. 1. pag. 12). Perciò come non sentiamo le cose come sono ma solo come siamo mutati da esse, così pure ogni scienza non tratta delle cose come sono, ma come appaiono a noi, e non è di qualche cosa fuori di noi, ma è soltanto una relazione dell' uomo sciente colle cose conosciute (M. proem. pag. 4. Ph. R. II. X. 5. pag. 406). Cotesta scienza di ciò che appare a noi, è sufficiente all'uomo, il quale non à bisogno di più; ed in vero la scienza è data alle cose per la loro conservazione (1), la natura dando ad esse tanta scienza quanta è ad esse necessaria per conservarsi, e quindi essa spetta all' uomo solo per la difesa della vita (M. I. IX. 1. 3. 4. 7. pag. 66. 68. 71-2).

Come si vede il Campanella riesce a sostenere un completo fenomenismo mostrando come sì per mezzo del senso che dell'intelletto non possiamo cogliere l'in sè delle cose (2).

Partendo dal fatto che una stessa cosa può produrre in diversi esseri senzienti differenti sensazioni, egli rafferma la conclusione che l' analisi della sensazione gli aveva porto, e per mezzo del sensismo e del nomina-

(1) Già il Cusano aveva detto che: *omnia virentia tot species ex sensibilis hauriunt quot sunt eis ad bene esse necessaria* (ediz. cit., *Compendium*, cap. VI, fol. 170 b), ed il Cardano aveva pure sostenuto che al senso spetta l' ufficio della conservazione del genere umano (op. cit., lib. XII, pag. 398).

(2) Già nella prefazione al *Prodrumus* l'Adami diceva che il Campanella sosteneva che la conoscenza non ci mostrava come le cose sono in sè ma come sono comprese da noi (P. f. C). Il nostro filosofo stesso poi così riassume la sua dottrina. Nel 1° libro della Metafisica dimostro che nessun uomo sa tutte cose, ma *quae scimus sunt pars minima earum quae ignoramus*, e che di questa minima parte *habemus scientiam ex parte non ex toto* e che non le sapemo *pro ut sunt* ma *pro ut nobis apparent* (Amabile, *Frà Tommaso Campanella nei castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli 1887, vol. II, pag. 311-2).

lismo l'estende a tutti i gradi del conoscere, che verte sempre sulle cose come appaiono a noi. Egli confermò la sua dottrina col far vedere come la conoscenza che noi abbiamo sia incompleta, accidentale e non ci possa mai far cogliere l'essenza della cosa, perchè tanto essa che noi siamo in continuo mutamento. Egli ha cura poi con molto acume e perspicacia di mostrare all'uomo come non debba lagnarsi di ciò, nè debba pretendere un sapere superiore, ma come debba acquietarsi al conoscere che ha, perchè, per quanto imperfetto, manchevole e relativo, è sempre pienamente conforme al fine suo. Il conoscere difatti non è per l'uomo che un mezzo, uno strumento per conservare e difendere la propria esistenza, per la quale non c'è bisogno di sapere che cosa sono le cose in sè ma solo ciò che sono per noi, cioè il rapporto che hanno con noi. In cotesto modo toglie la fonte delle opposizioni, che basandosi sull'agire e sulla vita pratica si potevano muovere contro il fenomenismo, e riesce così a confermare solidamente il risultato della sua ricerca psicologica e gnoseologica.

8. Dal fenomenismo il filosofo di Stilo non passa nè allo scetticismo nè all'idealismo, ma al realismo. Egli combatte gli scettici, mostrando come essi nelle loro negazioni implichino l'affermazione della scienza e della verità (M. I. III. 1-2 pag. 30-2), e contro gli idealisti sostiene che le cose che agiscono su di noi esistono realmente fuori di noi.

Noi sappiamo, egli dice, essere le cose, se ci muovono, e sappiamo che sono altre in altri diversamente affetti, da ciò però non dobbiamo dire che non sono, perchè ogni cosa che si sente, è sì in natura che *in noi, solo è diversamente* (M. I. IX. 12. pag. 78). Il senso quindi non falla in quanto è affetto, perchè le cose agiscono come sono, e azione è effusione della propria entità. Il senso veramente patisce e le cose agiscono veramente, ogni senso avviene per rece-

zione reale; lo spirito affetto ed immutato dall' immagine sente la cosa da cui viene l'imagine (M. I. IX. 3. 5. pag. 68. 71; II. VIII. 7. pag. 66). È vero che in singoli casi il senso falla, ma l' errore si corregge da sè per altre sensazioni sue o di altro senso presenti, passate o future; un senso cioè supplisce l'altro, la sensazione presente corregge la passata, le cose note dimostrano le ignote (M. I. IX. 3. pag. 69; D. XIII. 1. pag. 91; R. Ph. E. proem. pag. 2). Perciò se il suono, l'odore, il colore, il sapore, ecc. variano e sono relativi, ciò non implica che non esistano fuori di noi.; al contrario essi, perchè agiscono, esistono in natura, soltanto non come appaiono a noi e nel grado in cui appaiono (D. XIII. 1. pag. 91). I sensibili quindi sono cose assolute e non relazioni, solo il loro modo di agire è relazione e proporzione al paziente (M. I. IX. pag. 68).

Da cotesta esposizione risulta che il Campanella non riconobbe l'importanza della questione del realismo, la quale più che trattata è accennata, malgrado essa sia capitale per il fenomenismo. Egli ha cura soltanto di mostrare come questo non conduca nè allo scetticismo nè all' idealismo, ma i suoi argomenti non hanno gran valore, perchè il realismo è già supposto nella dottrina psicologica sulla sensazione, e quindi più che dimostrato è implicato nella sua argomentazione. Egli ammette che le cose agiscano su noi e producano un patire in noi, e da ciò conclude che esse, perchè agiscono, esistono realmente; ma cotesta conclusione non vale, perchè nell'azione è già implicata l'esistenza della cosa attiva, la quale perciò da essa non si può trarre. Egli non dà nessuna ragione che mostri perchè le sensazioni che sono stati della nostra coscienza si debbono necessariamente ricondurre ad un fattore oggettivo, e perchè l'oggettivazione della percezione implichi l' esistenza della cosa in sè; egli non si accorge che se si riconoscono le illusioni del senso e si sostiene la fenomenalità della cogni-

zione non si può più fermarsi al realismo naturale, ma si deve esaminare a fondo il problema del realismo ed idealismo per vedere quali ragioni al di là della fede istintiva dell'uomo possono spingerci a provare l'esistenza delle cose. Egli sostiene che il senso in generale non falla, perchè una sensazione corregge l'altra, e da ciò è guidato al realismo, ma quell' affermazione lo chiude nel realismo volgare, il quale è incompatibile col suo fenomenismo. Questo colla soggettività della sensazione implica che i sensi fallano non solo per le illusioni e le allucinazioni cui vanno soggetti, ma più ancora perchè essi producono l' illusione naturale della oggettività delle rappresentazioni, la quale non può essere nel modo come ai sensi appare, perchè questi ci fanno credere che le qualità sensibili esistono negli oggetti. Come non ci possiamo basare sul senso per giudicare della realtà delle qualità sensibili, non potremo neppure basarci sopra di esso per asserire l' esistenza delle cose, e se a questa siamo condotti dall'affermazione che i sensi non fallano, non potremo poi contro il responso di questi sostenere la soggettività del colore, odore, sapore, ecc. A tutto ciò non ha badato il nostro filosofo, il quale accettò senz'altro la realtà delle cose basandosi sul realismo volgare, e gli sembrò di aver provato filosoficamente il principio di questo col dire che nella passione della sensazione è implicata l'azione e quindi l' esistenza delle cose. Egli non si accorse che per trarre quest'ultima conclusione, bisogna fare una lunga ricerca per provare che realmente l'azione dell'oggetto era la causa della passione, ma si limitò ad affermare ciò che doveva dimostrare. È vero che ci volle e di molto prima che si comprendesse che il fenomenismo distruggeva il realismo volgare e richiedeva una dimostrazione dell'esistenza della cosa in sè, ma se ciò può attenuare l' inconseguenza del nostro autore, non può risparmiargli lo appunto fattogli. E ciò tanto più che il soggettivismo che

egli, come vedremo appresso, sostiene accanto al fenomenismo, lo avrebbe dovuto portare necessariamente, come vi portò il Cartesio, a quella ricerca, senza la quale il suo realismo è un'affermazione campata in aria, anzi basata su presupposti che contrastano coi suoi principî gnoseologici.

Il realismo del Campanella non si manifesta soltanto nell' ammissione non giustificata della realtà degli oggetti esteriori, ma si mostra ancor meglio e con aspetto ancor più dogmatico nella questione della verità. Questa non ha per lui un valore fenomenico, ma è qualche cosa di trascendente, essendo nelle cose l'entità o l'essere stesso, ed in noi l'eguaglianza dell'intelletto alla cosa (S. R. II. 11. p. 51. Disp. pag. 99). Tutte le cose difatti si dicono vere, in quanto sono adeguate all'intelletto divino, da cui hanno l' essere; in quanto sono adeguate al nostro intelletto non sono vere, ma fanno la verità in noi; noi siamo veri, se intendiamo la cosa come è. In noi pure vi è falsità, quando non sappiamo come le cose sono ed è anche nella cosa in quanto manca dell'essere. La verità non potrebbe poi essere nell'intelletto se non fosse nelle cose; il nostro intelletto è vero quando è conforme alle cose, è falso quando è difforme (M. pag. II. VI. XVI. 1. pag. 99-100). La verità così acquista un carattere metafisico e diviene eguale all' essere delle cose; non è la nostra conoscenza che è vera o falsa, ma sono tali da prima le cose e poi l' intelletto in quanto si conforma e diviene adeguato o no alle cose stesse. Cotesta dottrina è come si vede, unita strettamente a quella della assimilazione e pari a questa contrasta coi principî gnoseologici del nostro filosofo ed è un prodotto della sua tendenza metafisico-teologica, di cui ora parleremo.

9. Il Campanella fervente teologo cattolico e desioso di conciliare la scienza colla fede, ed anzi di mostrare come fossero una cosa sola, non poteva chiudersi nel fenomenismo, che distruggeva ogni teologia, ma doveva limitarlo

ad una sola parte del conoscere, sostenendo che al di là vi era una cognizione assoluta. Al di là della scienza, anzi sopra di essa, egli dice, vi è la Metafisica, la quale tratta degli esseri come sono; essa è possibile, perchè al di là della scienza addita vi è nell' uomo la sapienza abdita ed innata (M. proe. pag. 4; I. IX. 9. pag. 73; II. V. 7. pag. 160). Essa non è passione, nè alienazione, ma è essere, essenzialità, primalità e consiste nella cognizione di sè; è la cognizione certa, interna e senza dubitazione della cosa come essa è (S. R. II. 30. pag. 103. M. p. II; VI. VIII. 4. pag. 62), ed è tale, perchè noi siamo assolutamente certi che noi siamo (M. 1. III. 3. pag. 32). Il principio della sapienza è essere e conservare l'esistenza, ed ogni natura perchè conserva il suo essere lo conosce (M. p. II. V. VI. VII. 1. pag. 39; VIII. pag. 59). La cognizione avviene perchè la (stessa essenza conoscitiva è lo stesso conoscibile; essa appartiene all' essere ed è entità della cosa nota, in cui si muta la cosa conoscente, ovvero è piuttosto entità che ha e che acquista la cosa conosciuta. Essere e conoscere sono una e la medesima cosa, essendo la notizia di sè l'essere proprio e la notizia degli altri l'essere degli altri (M. p. II. VI. VIII. 1. c. 2. pag. 59, 60, 61, 62). L' anima e tutti gli enti conoscono sè stessi da prima ed essenzialmente per *abdita notitia, presentialiter* e non *obiective* (non cioè soggettivamente); le altre cose conoscono secondariamente ed accidentalmente in quanto conoscono se essere mutati e fatti simili alle cose da cui sono mutati (M. p. II. VI. VIII. 1. 4. 7. pag. 59, 63, 68; S. R. II. 15. pag. 65; II. 30. pag. 105, 109. Ph. R. II. X. pag. 412. Poes. pag. 38).

Al di sopra della scienza relativa il nostro filosofo pone la sapienza, la quale è la conoscenza innata, certa ed indubitabile di sè, ed in ciò segue la dottrina di St. Agostino, il quale oppone alla scienza la sapienza e ripone la cer-

tezza indubitabile nella coscienza di sè (1). Cotesta conoscenza per il Campanella non è soltanto certa ma anche assoluta, non è soggetta cioè alla variabilità ed alla relatività della scienza, perchè qui l'essere è eguale al conoscere, l'essenza conoscitiva è cioè lo stesso conoscibile, e come tale essa non è conciliabile col suo fenomenismo, di cui abbiamo discorso. Non basta però affermare cotesta incoerenza, bisogna vedere quale delle due dottrine sia per lui fondamentale e quale accessoria, tanto più che molti credono che egli abbia posto il principio della soggettività a fondamento della sua filosofia. Si è attribuita, dice difatti lo Spaventa, a Cartesio la gloria di essere stato il primo a fondare la filosofia nella coscienza di sè, di aver restituita la certezza al contenuto della cognizione col porre un principio, nel quale il pensiero e l'essere, la forma ed il contenuto, il certo ed il vero s'immedesimano immediatamente, cioè il *cogito ergo sum*, ma questa gloria spetta anche al Campanella (2). È vero che il nostro filosofo ripone la sapienza nella coscienza di sè e fa di essa un conoscere certo e assoluto, ma cotesta dottrina più che svolta e dimostrata è soltanto accennata, ed è accettata perchè

(1) La sapienza, dice Sant'Agostino, sta nella cognizione e dilezione di ciò che è sempre e che incommutabilmente rimane (*Ennaratio in psalmum* XXXV, 38, Opere Ediz. Migne, vol. IV, col. 1760). La sapienza appartiene all'intelletto delle cose eterne, la scienza a quelle che sperimentiamo coi sensi del corpo (*De diversis quaestionibus ad Semplicianum*, l. II, qu. II, 3, vol. VI, col. 140). Dio è la somma sapienza, e il culto di Dio è la sapienza dell'uomo; la sapienza è la scienza delle cose divine ed umane, colla differenza che la scienza delle cose divine si chiama propriamente sapienza, e quella delle umane ha propriamente nome di scienza. (De trinitate l. XIV, cap. I, § 3, vol. VIII, col. 1037). Per il soggettivismo, cioè per l'assoluta indubitabile certezza data nella sola conoscenza interna, cfr *de vera religione* cap. XXXIX, § 72-3, vol 154-5; *de trinitate*, l. X, cap. X, § 14; vol. VIII, col. 981; l. XIV, cap. IV, § 7, col. 1040.

(2) Spaventa, op. cit. pag. 59.

concorda coll'insegnamento della chiesa, ed è sostenuta da Sant' Agostino e difesa da S. Tomaso, il che gli fa dimenticare l'opposizione in cui si trova colle sue teorie gnoseologiche. Contro ciò si potrebbe opporre l' importanza che ha per lui il principio dell'eguaglianza dell'essere e del conoscere, ma se ben si esamina questo, si vede che lungi dal rinchiuderlo nel soggettivismo e dal fargli ritenere quale unica vera conoscenza quella del proprio essere, lo spinge a considerare la notizia degli altri eguale all' essere altrui e ad ammettere che nella scienza lo spiriti alieni il proprio essere ed acquisti quello della cosa conosciuta. La sapienza difatti egli dice, non è interna alle altre cose sì da poterle conoscere *a priori* ed intrinsecamente (M. II. I. 1. pag. 89), e l'anima conosce le altre cose per ragionamento in quanto si sente venir mutata da esse e divenire esse (S. R. II. 30. pag. 105). Tale essendo la scienza delle altre cose, la conoscenza di sè è impedita dalla cognizione delle altre (M. p. II. VI. VIII. 4. pag. 63); essa diviene tanto oscura che si può dire che l'anima sia dimentica di sè stessa e non conosca cosa essa sia, perchè dalle passioni esteriori è costretta ad imparare nuove cose, deve mutarsi da sè in altra e perciò ha bisogno poi per riflessione di ritornare alla notizia di sè e di conoscere sè essere conoscente (M. I. I. 10. pag. 20; I. VIII. 1. pag. 60; I. IX, 9. pag. 73; S. R. II. 30. pag. 105; Poesie p. 42). È vero che la scienza delle altre cose è incerta e dubbia e non si può in alcun modo paragonare alla sapienza, ma ciò non toglie che questa viene oscurata ed anzi distrutta da quella, tanto che l'anima ignora cosa sia l'anima, ignora se i morti sono vivi, se i dormienti svegli e gli stolti sapienti (M. I. I. 10. pag. 21). Così la cognizione assoluta di sè perde ogni valore ed ogni realtà, diviene una pura possibilità, che si potrebbe realizzare in una esistenza non terrestre ed incorporea dell' uomo, ma che per le necessità

della vita corporea, in cui alla mente è aggiunto lo spirito animale, non si può attuare (1).

In seguito a ciò non si può più parlare del soggettivismo e del razionalismo come di dottrine fondamentali nella filosofia del Campanella, ma si devono considerare come elementi eterogenei provenienti dalla teologia cristiana, e che non si fondono coi suoi principî filosofici. Ciò è confermato dal fatto che la sapienza non à sempre nelle sue opere lo stesso significato già da noi esposto, ma ne à degli altri. Innanzi a tutto la parola sapienza à per il nostro filosofo il senso di un grado superiore di scienza, in cui noi siamo consci dei limiti e del valore relativo del nostro conoscere. Egli dice difatti sapere che ignoro se so gli enti come sono è sapienza mirifica (M. I. VIII. I. pg. 60); sapere che non si può sapere è sapienza dell'uomo (M. I. IX. 3. pg. 69); sapienza è conoscere le varietà del sentire, distinguere la cosa e la relazione e comprendere che ognuno à propria misura di conoscere (M. I. IX. 6. pg. 73). Oltre a cotesto significato, essa ne à un altro molto più importante; non è più qualche cosa di opposto o di diverso della scienza, ma come il seme ed il fattore precipuo di essa, la quale per il di lei mezzo si acquista (M. I. VIII. I. pg. 61), ed è un qualche splendore opacato dalla prima sapienza (T. [at. tr.] VII. pg. 63). Il senso stesso non è pura potenza, ma ente in atto, è sapienza di parte dell' oggetto, è sapienza intuitiva (M. I. IV. 4. 6. pg. 39. 41; I. VIII. 1. pg. 61). E in vero gli oggetti dànno

(1) Cotesta dottrina è accennata dal Campanella quando tratta della natura e funzioni dell'anima. Quivi egli dice che la discrepanza di opinioni sulla quiddità e funzione dell'anima nasce dalla scienza illata non dall' innata; in quella per la veste del corpo l'anima è fuori della sua azione(M. I, IX, 10, pag. 70). Nel corpo umano, egli aggiunge altrove, non abita solo la mente immortale ma anche lo spirito animale sottile, corporeo, mobile, caldo, dotato di forze, senso ed appetito; da questo e per mezzo di questo quella vien lesa e non per sè, e da esso riceve i fantasmi e le nozioni (T. [at. tr]. VII, 71).

occasione quasi per accidente al conoscere, la mente invece opera per sè vitalmente, e la passione non è causa attiva ma occasione specificativa della scienza, la quale in sè non si acquista, mentre si acquistano invece le cose scibili (M. I. IX. 9. pg. 73; II. I. 1. pg. 89; II. V. 7. pg. 160). Qui la sapienza non è considerata come vera e propria conoscenza attuale, ma è assunta come l'attività o la funzione psichica che produce il sapere, ed è quindi, come ben notò lo Spaventa, identica alla pura appercezione, all' Io penso del Kant (1).

Cotesto ultimo è il di lei vero significato e valore nella gnoseologia del filosofo di Stilo, liberata da ogni preconcetto teologico, e la prova di ciò l' abbiamo nel fatto che soltanto concependola così noi possiamo comprendere le di lei note. Essa diffatti è essenzialità e primalità, perchè spetta al nostro essere proprio e forma una funzione essenziale dello spirito; non è acquisita ma innata, perchè precede e rende possibile ogni conoscere, è *adbita*, perchè in sè e per sè non si mostra, ma si manifesta solo in quanto contribuisce a produrre la cognizione; è atto puro, perchè è la stessa attività dello spirito, è certa ed indubitabile, perchè è la *conditio sine qua non* di ogni conoscenza, del cui oggetto si può dubitare, ma non mai del soggetto; è la produttrice sì della scienza delle cose esterne che della coscienza di sè, perchè senza la di lei attività ambedue non si potrebbero avere. Così compresa la sapienza, le dottrine gnoseologiche del nostro filosofo sono compatibili con lei, perchè non abbiamo più l' opposizione tra la scienza relativa e la sapienza assoluta. Il fenomenismo non è allora distrutto dalla conoscenza assoluta di noi quali siamo, ed il principio che il conoscere è essere, ed è eguale all'essere si può intendere in un senso diverso da quello che à nella concezione razionalistica. Conoscere è essere non vuol dire altro

(1) Spaventa, op. cit., pag. 44.

che la cognizione appartiene all' essere, è una funzione psichica, una primalità dell' essere; e conoscere è eguale all' essere non vuol dire esclusivamente che sia eguale all'essere noto, ma si deve intendere anche nel senso che sia eguale all'essere conoscente, e ciò in quanto ogni conoscenza è una nuova entità che acquista la cosa conoscente, ed in quanto che tante cose noi sappiamo, quante siamo (M. [p. II.] VI. VIII. I. pg. 59. VI. IX. I. pg. 69).

Si potrebbe anche attenuare l'opposizione tra i due significati di sapienza, quale appercezione e quale conoscenza certa di sè, qualora si consideri che questa ultima si riduce per il nostro filosofo alla coscienza immediata del proprio essere e delle proprie primalità. Egli dice difatti che ogni cosa conosce se stessa esistere e sa di essere se stessa (M. [p. II]. VI. VI. VIII. 8. pg. 68; S. R. II. 15. pg. 65); che ogni ente conosce se stesso e non per *discursus*, e che cotesto senso *abditus* è atto per il quale naturalmente operiamo (S. R. II. 30. pg. 105. 109), e che ogni natura, perchè conserva il suo essere lo conosce (M. [p. II]. VI. VIII. I. pg. 59). La sapienza ci dice che noi esistiamo, ci dà la nozione di essere, mentre che per il sentire conosciamo le mutazioni e le alterazioni del nostro essere (Ph. R. II. X. 7. pg. 412; M. I. VIII. 9 pg. 73), e perciò si può dire che essa, che è percezione per tatto intrinseco (sapore) è quasi nulla, *ex parte* ed imperfetta (M. I. VIII. 1. pg. 59). Le cose certissime, infallibili sono essere e le primalità del proprio essere: potenza, sapienza ed amore. Noi essere, potere, sapère e volere è certissimo principio primo, poi secondariamente noi essere qualche cosa e non tutto; quando però si viene ai particolari, e si passa dalla notizia della presenzialità alla notizia oggettiva, comincia l'incertezza (M. I. III. 3. pg. 32; I. IX. 12. pg. 79). Da ciò si vede che la sapienza non ci fa conoscere quello che noi siamo, ma ci dà solo notizia della nostra esistenza e delle primalità nostre, essa è quindi coscienza immediata

non vera e propria conoscenza assoluta. Tale poi non potrebbe neppure essere per il nostro filosofo dal momento che egli è sostenitore del sensismo il più rigoroso, e che pone nel senso la fonte di ogni certezza ed il fondamento di ogni conoscenza. Ciò non potrebbe sostenere se al di là della scienza ammettesse una sapienza sola veramente certa, e meno ancora potrebbe dire che l'anima senziente è maestra prima, testimonio ed emendatrice di tutta la sapienza (M. I. I. 7. pg. 18).

10. Se noi così ammettiamo cotesto significato della sapienza come principale e come solo concordante con tutta la gnoseologia del Campanella, non possiamo però negare che egli sostenga anche l'altro significato di conoscenza assoluta di sè. Come abbiamo visto egli si esprime molto esplicitamente a questo riguardo, e per di più non limita una tale conoscenza alla cognizione di sè ma la estende a quella delle altre cose e forma così una metafisica, che concorda colla teologia cristiana (M. [p. III] XII. XIII. 2. pg. 105). E in vero dimenticando il principio della relatività della conoscenza egli non si limita ad affermare la conoscenza certa ed indubitabile delle primalità del nostro essere, ma fa dell'uomo un microcosmo e trasporta per analogia a tutte le cose ed a Dio ciò che à trovato nella propria coscienza. Il sensismo ed il fenomenismo si trovano così in pieno contrasto colla dottrina metafisica, la quale finisce col foggiare una teorica della conoscenza neoplatonica quale si trova negli ultimi libri della *Metaphysica*, sola capace di permettere la conoscenza certa ed indubitabile dei *proprincipia* delle cose, la quale è assolutamente incompatibile colle dottrine gnoseologiche da noi esposte. Noi dobbiamo perciò considerare, come già abbiamo detto, in Campanella due uomini diversi: il filosofo ed il teologo; il primo sviluppa il sensismo ed il fenomenismo, il secondo distrugge tutto ciò e ci dà una teoria metafisica,

che pretende spiegarci l'in sè delle cose. Di cotesti due aspetti del nostro autore il principale ed il caratteristico è il primo, in seguito al quale soltanto è filosofo ed iniziatore della filosofia moderna; il secondo non è altro che il frutto dell'eredità delle generazioni passate, la cui mente era legata al dogma cattolico. Si potrebbe anche sospettare che il secondo aspetto non rappresenti schiettamente il pensiero ed il carattere del nostro filosofo, ma sia una veste posticcia fatta per coprire l'originalità e la modernità delle dottrine filosofiche e per impedire la vendetta e la persecuzione della curia romana, la quale dopo la riforma protestante non era disposta a tollerare nessuna dottrina che si scostasse dal dogma cattolico. Cotesta supposizione non può giustificarsi in nessun modo; tutta la vita e tutte le opere del nostro autore sono lì a mostrarci il suo sincero e fervido attaccamento alla chiesa romana; egli è cattolico convinto, accetta pienamente i dogmi, che cerca di giustificare colla ragione, mostrando come tra la fede ed il sapere non vi debba essere opposizione. È vero che in una lettera al Peiresco egli accenna a degli infingimenti di cui deve servirsi per non attirarsi l'ostilità di chi credeva la filosofia nemica della religione, e dice che nelle più sprezzate sette vi sono pensieri mirabili, e quando io le rapporto è necessario che mostri confutarle come fa il Galilei del Copernico; egli aggiunge però: ma solo contradico *ex animo* dove si tratta di *fide cattolica supernaturali* (1). Tanto più noi dobbiamo ammettere che la sua fede è sincera, che essa non è chiusa nella lettera e basata sulla sola autorità, ma è illuminata dalla ragione ed è talmente aliena da ogni preconcetto ed esclusivismo, sì da essere compatibile colle nuove idee eliocentriche.

È la fede, è la teologia quella che impedisce al Cam-

(1) Amabile, op. cit., doc. 311, vol. II, pag. 245.

panella di rimanere coerente al fenomenismo, e lo spinge a sviluppare una concezione dogmatica della conoscenza opposta a quello, ed a portare sino nel sensismo il riflesso di essa colla sua dottrina dell'assimilazione, la quale gli fa attribuire talvolta anche al senso un valore assoluto. È la teologia quella che lo spinge contro i suoi principî gnoseologici a sostenere il Pansensismo, facendogli vedere nella natura un' arte mirabile, un ordinamento, una finalità, che le cause fisiche non possono spiegare, e che richiedono l'intervento dei principî psichici, delle primalità (1). È la teologia quella che gli fa ammettere al di là della scienza relativa la Metafisica che insegna gli enti come sono e che tratta dei primi principî e dei fini delle cose (M. proem. pg. 4).

L' unione del vecchio e del nuovo, la coesistenza della scienza e della teologia spiega adunque le contradizioni in cui cade il filosofo di Stilo e l' incoerenza che si mostra tra le diverse dottrine da lui esposte. Queste non sono il prodotto dei diversi stadî successivi attraverso dei quali passò il suo pensiero, ma coesistono le une accanto alle altre senza che egli si accorga della loro opposizione e senza che egli faccia nulla per toglierla od attenuarla. Egli sempre giudica con due criteri diversi, a seconda che si basa o sulla scienza o sulla teologia, e riesce a conclusioni che noi scorgiamo essere del tutto opposte, ma che egli credeva tra loro in piena armonia. Perciò mentre egli credeva di aver costruito un solido sistema filosofico, non trovava

(1) Parlai degli atomi al Gassendi, egli scrive, dicendo che non mi parevano bastanti sì non alla materia dell' Universo, ma non all'arte mirabile e cause altre di ogni sorta (Amabile), op. cit., doc. 311, vol. II, pag. 245). Non bastando le cause, egli aggiunge, andai sugli principî e sopra questi alle primalità, vedendo che nè gli atomi, nè gli elementi, nè le qualità fisiche loro, e congressi fanno rendere sufficiente ragione degli effetti della natura (Ibidem, doc. 312, pag. 247).

negli altri l'approvazione ed il favore, cui riteneva poter pretendere, rimaneva isolato ed incompreso senza alcuna azione sui suoi contemporanei e successori, i quali potevano accettare e sviluppare qualcuna delle dottrine da lui sostenute, ma non riuscivano a comprendere l'insieme delle sue costruzioni filosofiche composte di elementi così eterogenei (1). La predominanza che dà alla teologia, e le costruzioni metempiriche, alle quali è spinto da essa, fanno sì che le sue dottrine gnoseologiche vengono conosciute soltanto dai filosofi, che vogliono conciliare la scienza col dogma cattolico, e rimangono ignorate dagli altri che contemporaneamente a lui e dopo di lui si accinsero alla costruzione della filosofia critica. Perciò mentre Cartesio e la sua scuola, ed in questa specialmente Malebranche, molto tolgono da lui, pur senza confessare la loro dipendenza, nessuno dei filosofi, che svilupparono nella filosofia moderna il fenomenismo sospettano di aver avuto in lui un precursore, che tanta parte delle loro dottrine enunciò e dimostrò con grande chiarezza e precisione.

(1) Le contradizioni del Campanella e le infondate e precipitate asserzioni della sua Metafisica fatte contro i suoi principî possono giustificare in parte il giudizio severo che su di lui diede il Cartesio, il quale dice in una sua lettera *soliditatem in scriptis eius ita desiderari judicabam, ut nihil prorsum eorum in memoria mea servaverim* (*Epistolae*, Amstelodami 1682-83, vol. II, lett. 87, pag. 267). Naturalmente la ragione principale di questo giudizio si deve trovare nella pretesa all'originalità di Cartesio, e nel suo desiderio di far dimenticare quanta parte della sua dottrina egli abbia tolta dal filosofo di Stilo.

III.

IL FENOMENISMO
NELLA GNOSEOLOGIA DEL MALEBRANCHE (1).

1. Oltre al fenomenismo totale sostenuto dai filosofi critici, scettici e mistici ve ne ha un'altro, il quale non si estende a tutto il conoscere, ma si limita ad una parte di esso, ed è accettato dai razionalisti. Questi riconoscono quale unica vera conoscenza quella data dal pensiero, e per far risaltare il valore e l'importanza di questo infirmano la validità dell'altra fonte del conoscere, e quindi ritengono che la percezione sensibile non dia un vero sapere, ma ci mostri la sola parvenza delle cose. A tale risultato era già giunta nell'antichità la scuola socratica, la quale lasciò a tutte le successive scuole razionaliste come loro base fondamentale il principio che il concetto solo ci dà il vero sapere. Ciò possiamo vedere anche nella filosofia moderna, il cui iniziatore, il Cartesio, segue la stessa dottrina. In noi, egli dice, ci sono quattro facoltà conoscitive: l'intuito, l'immaginazione, il senso e la memoria, e di esse il solo intuito è capace di percepire la verità (2). Esso non è la fede fluttuante dei sensi, nè il giudizio fallace dell'imaginazione, ma il concetto distinto e facile della mente pura ed attenta nato dalla sola luce della ragione (3). Invece la cognizione sensibile è in sè oscura, confusa non solo ma anche fallace, avendoci molti esperimenti, come illusioni, allucinazioni e sogni, tolto a poco a poco la fede che noi ave-

(1) MALEBRANCHE, *De la recerche de la verità* 4. Ediction, Paris 1768; *Entretiens sur la metaphysique* nel vol. II, delle *Oeuvres complètes* Paris 1837.

(2) DESCARTES, *Opuscola posthuma physica et mathematica*, Amstelodami 1704. *Regulae ad directionem ingenii.* Reg. XII, pag. 28.

(3) Ib. Reg. III, pag. 6.

vamo nei sensi (1), tanto che essi non potrebbero assicurarci di nulla, se non intervenisse il nostro intelletto (2), il quale fa della percezione una ispezione dello spirito (3). Perciò solo perchè l'intelletto ci dà un'idea chiara e distinta della sostanza estesa, noi siamo certi che esista, ma dobbiamo poi restringere gli attributi veri della materia alla sola estensione, ritenendo tutti gli altri come esistenti nel nostro pensiero (4).

Cotesta dottrina è accolta e sviluppata dal Malebranche (1637-1715), il quale, avendo accentuato il razionalismo in seguito al misticismo, è tratto a mostrare come per mezzo dei sensi non otteniamo una vera conoscenza, ma soltanto apprendiamo i rapporti che le cose hanno con noi (R. I. 5. pag. 38) (5). L' anima, egli dice, può appercepire le cose in tre maniere: per l' intendimento puro, per l' imaginazione e per i sensi. Per mezzo del primo appercepisce le cose spirituali, gli universali, le nozioni comuni, i suoi propri pensieri, l'idea di perfezione e dell'essere perfetto, l' estensione colle sue proprietà; tutto ciò si appercepisce senza bisogno di imagini materiali. Per mezzo delle seconde appercepisce le cose materiali, rendendosele presenti in loro assenza, formando delle imagini nel cervello. Per mezzo dei terzi apprende gli oggetti sensibili, quando, essendo presenti, fanno impressione sugli organi esteriori del suo corpo (R. I. 4. pag. 27-8). Non bisogna mai prendere i propri sentimenti, per le proprie idee, la luce di queste per l'oscu-

(1) Descarter, *Oeuvres* ed. Simon, Paris 1855. *Meditations* I, pag. 66-7.

(2) Ib. *Discours sur la methode*, pag. 25.

(3) Ib. *Medit* II, pag. 78.

(4) Descartes, *Opera philosophica* Francfurti ad Maenum 1692, vol. II, *Principia philosophiae*, part. I, § 64, pag. 14; part. II § 13, pag. 23.

(5) Ciò, come abbiamo visto, aveva diggià sostenuto il Campanella. La stessa dottrina si trova anche nel Gassendi, il quale sostiene che l' ufficio dei sensi è di mostrarci le cose quali sono per rapporto a noi, non quali sono in sè stesse (Thomas, *La philosophie de Gassendi*, Paris 1889, pag. 35).

rità di quelli, il sentire per il conoscere (E. III. 1. pag. 12). Nella percezione stessa che abbiamo degli oggetti sensibili vi ha sempre idee chiare e sentimenti confusi; l'idea che rappresenta la loro essenza e ci fa conoscere la verità; il sentimento che ci avverte della loro esistenza e ci fa sentire il rapporto che hanno colle comodità e colla conservazione della vita (E. V. 2. pag. 28). I sensi difatti non ci sono stati dati per un fine teoretico, ma per uno scopo pratico; essi ci servono per la conservazione della vita e non per apprendere la verità delle cose (R. I. 10. pag. 82) (1). La giustezza e l'esattezza non sono perciò essenziali alla cognizione sensibile (R. I. 6. pag. 52); i sensi sono molto fedeli ed esatti per farci apprendere i rapporti che tutti i corpi che ci attorniano hanno col nostro, ma sono molto falsi per istruirci della verità di ciò che le cose sono in sè stesse (R. I. 20. pag. 133); per mezzo di essi quindi non dobbiamo mai giudicare della verità assoluta delle cose, ma soltanto del rapporto che hanno col nostro corpo (R. I. 5. pag. 38). Così i nostri occhi ci ingannano generalmente in tutto ciò che ci rappresentano, nella grandezza dei corpi, nella figura e movimento loro, nella luce e nei colori, tutte le quali cose non sono come ci appaiono; essi poi non ci ingannano soltanto nella grandezza dei corpi ma anche nel rapporto che questi hanno tra di loro (R. I. 6. pag. 39. 53).

Le sensazioni sono diverse secondo gli individui, non tutti gli uomini ricevono le stesse sensazioni dagli stessi oggetti, e non vi esistono due persone al mondo, di cui si possa assicurare che abbiano gli organi del senso in perfetta conformità, nè che abbiano gli stessi sentimenti dei medesimi oggetti (R. I. 13. pag. 101-2). La sensazione poi è una modificazione dell'anima, ed è quindi ben diversa dai movimenti e dalle impulsioni, che sono proprietà dei corpi

(1) Anche questa dottrina l'abbiamo già trovata nel Campanella.

e che si possono riscontrare negli oggetti e negli organi dei sensi (R. I. 12. pag. 93). In essa dobbiamo distinguere quattro cose, le quali si confondono, perchè sono tutte insieme; esse sono: 1) azione dell' oggetto, 2) passione dell' organo del senso, 3) passione, sensazione o percezione dell'anima, 4) giudizio dell'anima su ciò che sente (1). Cotesto giudizio è naturale ed è una sensazione composta, esso poi è seguito sempre da un giudizio libero che l' abitudine spinge sempre l'anima a fare (R. I. 10. pag. 84). L'importanza del primo giudizio è tale, che si può dire che non è il senso ma l' intendimento quello che sente, apprendendo qualche cosa all' occasione di ciò che avviene negli organi del corpo (R. I. 1. pag. 6). La percezione è difatti l'atto esclusivo ed unico dell' intendimento, il quale nella percezione sensibile percepisce una cosa semplice, nel giudizio percepisce il rapporto tra due o più cose, nel ragionamento percepisce i rapporti che sono tra i rapporti delle cose (R. I. 2. pag. 11) (2). Anche il secondo giudizio libero ha gran parte nella nostra cognizione sensibile; è in seguito ad esso

(1) Qui il Malebranche non fa che copiare l' analisi della sensazione fatta dal Campanella, sulla quale ci siamo già intrattenuti. Invece il Cartesio aveva distinti tre sorte di gradi nei sensi. Nel primo, egli dice, non si deve considerare altro che ciò che gli oggetti esteriori causano immediatamente nell'organo corporale, e questo non è altro che il movimento delle particelle di questo organo ed il cangiamento di situazione e di figura che proviene da questo movimento. Il secondo contiene tutto ciò che risulta immediatamente nello spirito, in quanto è unito all'organo corporeo mosso e disposto per i suoi oggetti. Il terzo contiene tutti i giudizi che siamo soliti di fare all'occasione delle impressioni o movimenti che si fanno negli organi dei sensi. (*Reponces aux sixiemes Obiections*; *Oeuvres* ed. cit. pag. 409).

(2) Nella piscologia contemporanea cotesta dottrina fu ampliamente sviluppata dallo Spencer, il quale dimostra con minuta ed esauriente analisi come la percezione consista nel porre uno o più rapporti tra gli stati di coscienza, e come il ragionare in tutte le sue forme sia comparare dei rapporti, stabilire cioè un rapporto tra due rapporti (*Principles of Psychology*. Londra 1870, part. V, cap. II e seg. specialmenle l'VIII ed il XVIII).

che noi abbiamo costume di mettere le nostre sensazioni nelle cose tutte le volte che agiscono su di noi per il movimento di qualche parte invisibile (R. I. 11. pag. 86). È ad esso pure che noi dobbiamo le illusioni; e in vero anche i visionari vedono ciò che vedono, il loro errore consiste solo nel giudizio che fanno, che ciò che vedono, perchè lo vedono fuori, esista realmente al di fuori (R. I. 14. pag. 111).

Le sensazioni non sono adunque altro che modificazioni della nostra anima, la quale giudica della fonte di esse. Le forti e vive la toccano talmente che non può impedire di riguardarle come, almeno in parte, appartenenti a lei, invece le deboli e languide non le crede appartenenti a sè, nè al corpo, ma solo agli oggetti; per le intermedie tra le due l'anima non sa decidersi se crederle appartenenti a sè od ai corpi (R. I. 12. pag. 90-2) (1). I giudizi formati sui dati dei sensi non sono interamente veri, ma non sono neppure interamente falsi; essi contengono almeno la verità che fuori di noi vi ha dell'estensione, delle figure e dei movimenti qualunque essi sieno. Tali cose non sono

(1) Una opposta dottrina fu sostenuta invece dal Locke e fu ai nostri giorni accettata e sviluppata dallo Spencer. Il primo dice che la percezione degli oggetti esteriori è accompagnata da un sentimento vivo, mentre ciò non è del suo ricordo (*Essay concerning human unterstanding*), libr. IV, cap. XI, § 6), ed il secondo distingue gli stati di coscienza nelle due serie di stati vivi e deboli, ai primi appartengono le percezioni, ai secondi i ricordi e le emozioni (op. cit. part. VII, cap. XV). Cotesta differenza tra il nostro filosofo ed i filosofi inglesi proviene dal fatto che nella sensazione sono uniti due elementi, uno rappresentativo ed uno emozionale. Al primo hanno badato il Locke e lo Spencer, e fecero quindi della percezione esteriore uno stato vivo che si contrappone all'idea come stato debole; al secondo badò invece il Malebranche, il quale considerò come stato forte e vivo la sensazione interiore di sè, in cui il sentimento è al suo massimo grado, ed invece la contrappose alla percezione esteriore come stato debole, perchè qui il lato rappresentativo è tutto e manca il lato emozionale. Ambedue le distinzioni, per quanto apparentemente contraddittorie, sono esatte, perchè partono da due punti di vista egualmente validi.

soltanto imaginarie, ma anche reali e noi non ci inganniamo nel credere che abbiano un'esistenza reale ed indipendente dal nostro spirito, il che non è dei giudizi riguardanti la luce, i colori, i sapori, gli odori e tutte le altre qualità sensibili in cui non si ha mai la verità (R. I. 10 p. 76-7).

Mentre nella *Recerche*, accettando la distinzione cartesiana tra le qualità sensibili e l'estensione, afferma la realtà oggettiva di questa, negli *Eclairisments* alla sua opera non è più tanto sicuro di ciò. Quivi difatti egli dice che è difficile di provare positivamente che vi ha dei corpi, per quanto i sensi ce ne assicurino, perchè la ragione non ci assicura di tutto ciò che immaginiamo. Sul rapporto dei sensi, che sempre ci ingannano non si può concludere che vi abbiano effettivamente dei corpi al di fuori e che questi sieno simili a quelli che vediamo (R.vol. III. pag. 31-2). E ciò tanto più che i corpi non possono essere l' oggetto del nostro spirito, e noi non siamo invincibilmente portati a credere che vi abbia qualche altra cosa oltre a Dio ed al nostro spirito (35-9), e che la resistenza che si sente pestando i piedi non è che un sentimento che colpisce l' anima, e noi possiamo avere tutti i nostri sentimenti indipendentemente dagli oggetti, come nel sogno, nell'allucinazione, nel delirio, ecc. (E.I.7.pag.5). Inoltre noi ci inganniamo sulle qualità sensibili, sulla grandezza, figura e movimento dei corpi, e quivi seguiamo un'impressione simile a quella che ci porta a credere che vi ha dei corpi; non vi ha quindi evidenza alcuna perchè l'impressione che in quelle è fallace non lo sia anche in cotesta credenza, ma vi ha soltanto una verosimiglianza in di lei favore. Però noi non abbiamo nulla che ci provi che non vi sono corpi, al contrario abbiamo una forte inclinazione a credere che ve ne abbiano; dobbiamo quindi seguire il nostro giudizio naturale, perchè non possiamo correggerlo positivamente, e perchè esso ci viene da Dio, il quale altrimenti ci ingannerebbe. Siffatto ragionamento abbastanza

giusto non può però passare per una dimostrazione evidente, noi vi dobbiamo soltanto credere, perchè è conforme al giudizio naturale (39-42).

L'unica ragione che spinge il nostro filosofo ad ammettere l' esistenza dei corpi è l' impossibilità che Dio ci inganni, ed a ciò egli deve arrivare non soltanto perchè accetta i principî della filosofia cartesiana, che perviene alla stessa conclusione, ma ancor più perchè a ciò lo spinge l'occasionalismo da lui professato. In seguito a questo egli deve difatti sostenere che non sono i corpi che producono in noi il sentire, ma che solo un' intelligenza superiore è capace di agire su noi ed in modo tale da rappresentarci effettivamente dei corpi fuori di noi (R. vol. III. pag. 35), e che Dio è quello che eccita in noi le sensazioni alla presenza degli oggetti (E. VI. 3. pag. 36). Se poi quella ragione non può essere una dimostrazione esatta, ciò si deve ai fatti che la materia non è un' emanazione necessaria della divinità, e che la rivelazione che Dio ci dà della esistenza di questa non è sicura, perchè talvolta vediamo dei corpi che non sono, come nel delirio, nel sogno, ecc. (E. VI. 3. pag. 37). In seguito a ciò non si può dire però che Dio ci inganni, perchè le rivelazioni che egli ci dà sull'esistenza dei corpi non sono in sè stesse ingannatrici, ma possono essere soltanto un'occasione di errore, perchè noi non sappiamo fare dei nostri sensi l' uso che dovremmo, per il quale essi ci sono stati dati (E. VI. 7. pag. 38). I sentimenti che abbiamo dell'esistenza dei corpi sono talmente seguiti, incatenati ed ordinati, che dovremmo credere che Dio ci inganni, se non ci fosse nulla di tutto ciò che vediamo. In tale conclusione dobbiamo poi confermarci in seguito alla Scrittura, la quale ci parla della creazione e dell' esistenza sì dei corpi, che dell'uomo (E. pag. 39).

Anche della nostra anima non abbiamo una conoscenza piena e diretta, la conosciamo soltanto mediatamente per

coscienza o per sentimento interiore (R. I. 13. pag. 99), cioè per il pensiero o sentimento di ciò che avviene nel suo spirito (R. vol. III. pag. 320.375). Il sentimento interiore o la coscienza, che io ho di me, mi apprende che io sono, che penso, che voglio, che soffro, ecc. ma non mi fa conoscere ciò che io sono, la natura del mio pensiero, della mia volontà, dei miei sentimenti, delle mie passioni, del mio dolore, nè i rapporti che tutte queste cose hanno tra di loro (E. III. 7. pag. 13) (1). La conoscenza che così abbiamo di noi è imperfetta, essa però non è falsa, e l' anima degli altri uomini e le pure intelligenze non le conosciamo che per congettura (R. vol. III. pag. 378).

2. Come si vede dall' esposizione da noi fatta, il Malebranche sostiene il valore fenomenico della conoscenza sensibile, la quale non ci dà notizia delle cose come sono, ma solo delle loro parvenze, e dei rapporti che esse hanno con noi. Cotesta conclusione è basata sull'analisi della sensazione che ci mostra la di lei soggettività, e sulla variabilità e fallacia delle sensazioni che ci fanno vedere come esse non siano una fonte sicura della cognizione; ed essendo coteste premesse esatte, essa sarà pure giusta e valida. Se essa però è tale in sè e per sè, non è nè lo può essere per il nostro filosofo, il quale, se vuol star fermo alle sue dottrine fondamentali, non può sostenere il fenomenismo ristretto al sentire. Egli distingue difatti l'idea dal sentimento, oppone la chiarezza, assolutezza e verità della prima, all'oscurità, falsità e relatività del secondo, ma cotesta distinzione è del tutto contraria all' occasionalismo. Conforme a questo egli sostiene che noi vediamo tutte le cose in Dio, e che Dio ha in sè le idee di tutte le cose, che egli è il mondo intelligibile o il luogo degli spiriti, e che fa vedere agli

(1) Come abbiamo visto anche cotesta dottrina era già stata sostenuta dal Campanella.

spiriti ogni cosa volendo che vedano ciò che è in lui (R. vol. III. pag. 36 3-4). Se l'idea è prodotta da Dio, ed è quindi vera, comune a tutti, eterna ed immutabile (E. I. 5. pag. 4-5), la sensazione, che ha note del tutto opposte, dovrebbe avere un'origine ben diversa e dovrebbe provenire dall'azione dei corpi esterni sul nostro corpo e dalla reazione dell' anima a cotesta impressione, potendo solo quella azione transiente per diversi medî spiegare la di lei variabilità, e solo questa reazione potendo dàr ragione della di lei soggettività. Se tale argomento può venir addotto dagli altri filosofi sostenitori del fenomenismo, non può essere accettato dal nostro filosofo, il quale nega ogni e qualunque azione reciproca tra i corpi e l'anima, nega l'esistenza di un impulso proveniente dagli oggetti, ed afferma che, non potendo i corpi agire sullo spirito, nè i corpi esterni agire sul nostro, la sensazione è prodotta da Dio alla presenza degli oggetti (E. IV. II. pag. 23; VI. 3. pag. 36).

Se la sensazione ha la stessa origine dell'idea, non si può più distinguere il valore fenomenico della prima dal valore assoluto della seconda, nè dire che questa ci fa conoscere l'essenza, mentre quella ci fa certi solo dell'esistenza. Il Malebranche non ha nessuna ragione per ammettere una tale differenza, per lui si dovrebbe dare una sola ed unica cognizione sempre certa, chiara ed assoluta, non potendo che questa provenire da Dio. Nè gli può servire a nulla il dire che Dio non mente nella sensazione, ma noi siamo tratti in errore, quando l'adoperiamo per un uso diverso da quello cui Dio la destinò, perchè noi non abbiamo alcuna sicura notizia del diverso uso cui sono destinate le due specie di cognizione, ed anche dato che cotesta differenza fosse reale non potrebbe di essa servirsi il nostro autore per sostenere la sua dottrina. Egli dice difatti che la sensazione ci è data per la conservazione del corpo, ma ciò non è mai possibile, se tra il corpo e lo spirito non vi è azione ve-

runa, e se tra i corpi esterni ed il nostro alcuna comunicazione non è possibile. Possono dire che il sentire serve alla nostra conservazione e ci fa conoscere il rapporto che i corpi esterni hanno con noi solo coloro, che sostengono l'esistenza di un'impressione dei corpi esterni sul nostro e di una consecutiva reazione psichica, ma chi, come il Malebranche, nega tutto ciò e fa unica causa della sensazione Dio, non può in alcun modo sostenere quella dottrina, la quale contrasta colla credenza istintiva volgare, che ci porta al realismo naturale, e solo può venir giustificata dall'analisi critica della conoscenza.

Il fenomenismo è adunque del tutto inconciliabile coll'occasionalismo, il quale, se vuol essere coerente deve sostenere il valore oggettivo della sensazione, prodotta realmente da Dio. Se il Malebranche si scosta da tale dogmatismo, si è perchè egli dimentica la sua dottrina mistica sulla conoscenza e l'occasionalismo; egli quindi contro tutte le sue dottrine parla di una impressione dei corpi esterni sul nostro e di un rapporto che i corpi hanno con noi, e di una passione del senso e dell' anima. L'analisi che egli fa delle sensazioni scopre come fattori di essa: l'oggetto, l'organo del senso e l'intelletto, ma tutto ciò contrasta contro l' impossibilità che i corpi esterni agiscano sul nostro, e questo sullo spirito, ed è in piena opposizione col porre Dio quale unica causa della sensazione. Nè può dire che l'azione di Dio è condizionata dagli oggetti e dagli organi, e quindi che venga alterata o modificata, perchè essi non sono che strumenti passivi o cause occasionali di cui si serve Dio e non possono quindi avere il minimo effetto sulla sensazione (1).

(1) Prima che l' occasionalismo fosse stato *pienamente* sviluppato dalla dottrina Cartesiana si era potuto cadere nell'inconseguenza di attribuire col Regis al corpo ed all'anima un'azione modificatrice della volontà divina, e col Clauberg di fare dell'anima la causa morale del movimento del corpo, ma dopo il Curdemoy ed il Geulinx non era più possibile di far ciò, ma si doveva riconoscere che Dio è la sola causa, e che il corpo e l' anima non sono che occasioni della sensazione e del movimento (Cfr. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. I, pag. II, München 1880, pag. 19 e seg).

La relatività del sentire e la produzione di esso per opera di Dio sono due cose assolutamente opposte ed inconciliabili, e di ciò tanto più dovrebbe essersi accorto il nostro filosofo che egli basa il suo realismo sulla impossibilità che Dio mentisca quando ci fa credere all' esistenza degli oggetti esteriori. Se questa credenza è giustificata dal fatto che Dio è l' autore della percezione dei corpi, egualmente cotesto fatto dovrebbe togliere ogni valore alla differenza tra le qualità primarie e le secondarie dei corpi. E in vero sì nell' apprezzare le qualità sensibili, che nello affermare l'esistenza dei corpi estesi noi dobbiamo basarci sulle impressioni porteci dai sensi, e se queste, perchè causate da Dio, sono valide nel secondo caso, devono essere valide anche nel primo. Se poi invece non lo sono, e se le illusioni, le allucinazioni, i deliri, i sogni, ecc., ci mostrano realmente la soggettività e la relatività del sentire, allora non abbiamo alcuna ragione per affermare il realismo, e non possiamo più attribuire a Dio la causa della sensazione. Di cotesta conclusione si accorse anche il Malebranche, il quale finisce col porre come verosimile e non come dimostrata l'esistenza dei corpi, e cerca di giustificare Dio delle illusioni e degli errori del senso. In cotesto tentativo non può però riuscire, perchè le rivelazioni divine devono essere sempre chiare, precise e veritiere, quindi non solo non possono essere in sè ingannatrici, ma neppure possono essere occasione d'errore, non potendo venir fraintese dagli uomini. Questi fanno di esse l'uso a cui le credono destinate in seguito ad un giudizio naturale ed istintivo, le tengono cioè come mezzi per pervenire alla conoscenza dei corpi, ed in ciò sono giustificati anche se si accettano le dottrine del Malebranche, perchè egli si basa sul giudizio naturale e sulla veridicità divina per dimostrare l'esistenza dei corpi, e quindi gli stessi argomenti dovrebbero valere per lui per accettare tutte le testimonianze dei sensi e per rico-

noscere il loro valore conoscitivo. Quando egli dice invece che le sensazioni sono fallaci e che sono destinate soltanto alla conservazione del corpo, egli urta contro i giudizi istintivi, egli nega la veridicità di Dio, e distrugge così le basi della sua dottrina.

Cartesio aveva distinto le qualità primarie e secondarie dei corpi, aveva ristretto le prime all'estensione, solo vero attributo oggettivo dei corpi, ed aveva fatto delle seconde semplici proprietà soggettive. Cotesta differenza è accolta dal Malebranche, ma egli, ancor meno del Descartes, non ha ragioni per sostenerla, perchè se si ammette la soggettività della sensazione riguardo alle qualità sensibili, non si può ammettere la di lei oggettività riguardo all'estensione, e se si ammette l'oggettività di quest'ultima basandosi sulla veridicità divina, si deve pure ammetterla in quelle, perchè egualmente prodotte da Dio. Il Cartesio aveva attribuita la conoscenza dell' estensione all'intelletto e quella delle qualità sensibili al senso, e quindi aveva potuto giustificare la differenza nel loro valore; ciò però non può fare il nostro filosofo, perchè egli à mostrato come sia sempre l' intendimento quello che sente. Se quindi la sensazione è un prodotto dell' intelletto, essa dovrà avere lo stesso valore e la stessa chiarezza dell' idea, e la di lei testimonianza dovrà venir accettata nella sua totalità come essa la dà, e non potrà in nessun modo esser corretta, non essendovi nell' uomo altra conoscenza superiore. Egli non può neppure mantenere la distinzione col dire che nella sensazione l' intelletto sente qualche cosa che avviene nel corpo, perchè data la separazione netta e recisa della sostanza spirituale dalla corporea, l' anima non può essere conscia che delle proprie modificazioni, e queste devono essere sempre dello stesso genere. Non à quindi alcun fondamento la distinzione di valore tra le qualità sensibili e l' estensione, ed egualmente nessuna base à l' altra diffe-

renza tra la chiarezza delle idee e l'oscurità del sentimento, perchè, se ambedue provvengono da Dio e se sono ambedue modificazioni dell' anima ed opera dell' intendimento, devono essere tutte e due egualmente chiare, e non si può in nessun modo spiegare la diversità loro.

Noi possiamo concludere da tutto ciò che il fenomenismo parziale è del tutto incompatibile con le dottrine fondamentali del nostro filosofo. Egli l' accettò e lo dimostrò per avvalorare il razionalismo, ma non si accorse che facendo ciò urtava contro il suo occasionalismo. Se noi poi separiamo la di lui dottrina fenomenica dalle altre sue e la esaminiamo in se stessa, troveremo che l' enunciazione e la dimostrazione del fenomenismo, per quanto parziale, è giusta, e si basa sopra una esatta analisi della sensazione e su un apprezzamento vero del di lei valore. Di ciò però non possiamo dar di molta lode al Malebranche, perchè, come abbiamo già mostrato nelle note, nulla è quì la sua originalità, avendo egli tolta gran parte di coteste dottrine dal Campanella, senza mai citare la fonte, come era troppo spesso il costume nella scuola cartesiana. Che egli copii dal filosofo di Stilo, non vi à alcun dubbio; la conformità è tale che esclude l' opera del caso. La filosofia del Campanella era ben nota in Francia, ove egli aveva vissuto i suoi ultimi anni; ed il filosofo francese doveva averne cognizione, tanto più che condivide le tendenze di quello di conciliare la scienza colla teologia, di fondare una filosofia cristiana e di riattaccarsi alle dottrine di Sant'Agostino. Cotesta identità di intenti deve aver spinto il filosofo nostro allo studio delle opere del Campanella e da esse deve aver tratte le basi su cui costruisce il fenomenismo della sensazione. Tale costruzione riesce perciò priva di ogni importanza; essa non è originale, ma è copiata, essa è in contradizione con tutto il sistema filosofico dell'Occasionalismo, e quindi, per quanto giusta nella sua enunciazione e dimo-

strazione, non à alcun valore, e non segna nessun passo avanti nella storia della teorica della conoscenza.

IV.

IL FENOMENISMO DEL CONDILLAC (1).

1. Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) viene ritenuto dai più solo come un rigoroso sensista, come quegli che delle due fonti della cognizione ammessa dal Locke, la sensazione cioè e la riflessione, tolse la seconda e cercò di trarre tutto il conoscere dalla prima. Nelle sue opere vi è però qualche cosa d'altro; egli non si occupa della sola questione della genesi della conoscenza, ma tratta anche quella del valore di essa, e se questa parte non fu svolta coll'estensione e profondità che à la prima, pure merita di essere considerata, il che non fu fatto dalla maggior parte degli storici della filosofia, i quali la trascurarono del tutto in seguito all'importanza che prese ai suoi tempi il sensismo, ed al rumore che fece la ipotesi della statua che uno dopo l'altro acquista i singoli sensi. Egli non poteva limitarsi alla trattazione del problema genetico, anche perchè la questione critica era stata ampliamente trattata dal Locke, le cui dottrine egli cercò da prima di diffondere in Francia e poi di sviluppare e correggere. Egli doveva perciò accettare e svolgere i principî gnoseologici del filosofo inglese, e ciò difatti fece, tanto che, come per mezzo delle *liaisons des idèes* volle trasformare l'empirismo lockiano in rigoroso sensismo, così cercò di completarne il criticismo col formulare il pieno fenomenismo. Per riuscire in tale in-

(1) Condillac, *Oeuvres*, Paris 1789, vol. I, *Essais sur l'origine des connaissance humaines*; vol. III, *Traitè des sensations*; vol. VI, *L'art de penser*; vol. VIII, *L'art de raisonner*; vol. XXII, *La logique*.

tento gli fu di aiuto l' opera del Berkeley, il quale estese a tutta la conoscenza il valore soggettivo, che Locke aveva limitato alle qualità secondarie dei corpi, e fu condotto così all' idealismo, a negare cioè l'esistenza dei corpi ed a porre come soli esistenti gli spiriti. Il nostro filosofo accettò quell' estensione del soggettivismo, ma non ritenne di dover passare da questo all'idealismo, invece credette di potervi trarre il fenomenismo, il quale dichiara che il conoscere è relativo a noi ed ammette nello stesso tempo l' esistenza di una cosa in sè indipendente da noi quale fattore oggettivo della cognizione.

La ragione che spinge il Condillac alla trattazione del problema gnoseologico è la stessa che vi aveva spinto il Locke. Come questi vuole con essa impedire che gli uomini continuino ad occuparsi di cose che oltrepassano la loro forza di comprensione, e vuol distruggere la fonte prima degli errori filosofici (1); egualmente il filosofo francese vuol penetrare le cause degli errori dei filosofi e perciò reputa necessario di studiare lo spirito umano per conoscere l'origine delle idee e per fissare l' estensione ed i limiti della nostra conoscenza (I. 8). Cotesta ultima determinazione si può fare facilmente in seguito alla natura stessa del conoscere, poichè sia che ci eleviamo sino ai cieli, sia che discendiamo negli abissi, non usciamo mai da noi stessi, non appercepiamo cioè che il nostro pensiero (I. 18), e ciò tanto più che le sensazioni e le operazioni dell'anima sono i materiali di ogni nostra conoscenza (I. 19).

E in vero noi non abbiamo alcun mezzo per penetrare nella sostanza delle cose; non lo possiamo col soccorso dei sensi, perchè questi non ci fanno vedere che un ammasso di qualità che suppongono qualche cosa che non conosciamo (VI. 21-2); non per mezzo della ragione, perchè le idee

(1) Cfr. Locke, *Essais concerning human unterstanding*, lib. I, cap. I, § 6.

generali non sono che idee sommarie ed espressioni abbreviate (VI. 96); esse non ànno alcuna esistenza fuori di noi e non sono che nomi (XXII. 102). Noi non siamo in grado di coglier l'in sè delle cose, perchè noi conosciamo gli oggetti solo per mezzo delle sensazioni che riceviamo da essi, e queste non sono che pure e semplici imagini. Il loro valore soggettivo risulta nettamente dall'analisi di esse, dovendovi noi distinguere tre cose: 1) la percezione che proviamo, 2) il rapporto che poniamo con qualche cosa fuori di noi, 3) il giudizio che ciò che rapportiamo alle cose fuori di noi loro appartenga (I. 30; VI. 17). Essendo gli elementi soggettivi prevalenti sull'oggettivo, esse non ci possono svelare ciò che le cose sono in se stesse, non ci mostrano che qualcuno dei rapporti che queste ànno tra di loro e con noi (XXII. 25. 50). (1).

Non si può dire che in cotesto modo sarebbe tolta la verità e l'evidenza, perchè la prima non è che un rapporto percepito tra due idee (VI. 18), e la seconda non à per oggetto le proprietà assolute dei corpi, la cui natura in sè non conosciamo, ma soltanto i rapporti che i corpi ànno con noi; e ciò è tanto più vero che quelle proprietà assolute sono soltanto supposte come cause di cotesti rapporti, e non sono conoscibili in sè (VIII. 76). Noi difatti degli oggetti non conosciamo che le percezioni e non le loro cause, e nulla nell'Universo è per noi visibile, non appercependo che i fenomeni prodotti per il concorso delle nostre sensazioni (VI. 145). Nè è possibile poi di passare da ciò che sentiamo a ciò che è (VI. 146), perchè non conosciamo nè la natura dei nostri organi nè quella degli oggetti che agiscono sovra di essi, nè il rapporto che si può trovare tra un movimento nel corpo ed un sentimento nell'anima (VI. 14).

(1) Ciò era diggià stato sostenuto, come abbiamo visto, dal Campanella, dal Gassendi e dal Malebranche.

La relatività della conoscenza non deriva per il nostro filosofo dall'essere questa chiusa nella sfera del nostro sentire, ma à la sua origine in un altro fatto egualmente importante. Nel conoscere le cose entrano in rapporto con noi ed agiscono su di noi, ma noi non siamo consci, nè prestiamo attenzione a tutte siffatte affezioni, ma badiamo solo ad un lato di esse. Le cose attirano la nostra attenzione per il lato, in cui esse ànno maggior rapporto col nostro temperamento, colle nostre passioni e col nostro stato (I. 50; VI. 38) (1); e delle cose noi conosciamo le sole qualità che i nostri bisogni ci dànno occasione di rimarcare (III. 393-4), essendo questa la causa dello sviluppo e del progresso delle sensazioni (VI. 4). Tale valore fenomenico del sentire è sufficiente alla vita pratica, perchè l'apparenza delle qualità sensibili basta per dare dei desideri, per rischiarare la condotta e per fare la felicità o la sventura (III. 385). In seguito a tutto ciò noi non possiamo dir nulla sulle cose quali sono in sè; non soltanto, le qualità sensibili sono soggettive, ma anche l'estensione, la materia, il corpo, lo spazio, il tempo, la velocità sono cose la cui natura ci è del tutto sconosciuta (VIII. 88). Cotesto fenomenismo non si limita al solo oggetto della conoscenza, ma si estende anche al soggetto delle sensazioni, il quale non viene appercepito in sè, ma viene conosciuto esclusivamente dalle sensazioni che prova (VI. 143).

Come abbiamo detto il nostro filosofo non passa dal soggettivismo all'idealismo, ma egli ammette che esistano fuori di noi dei corpi, e che essi possiedano delle qualità producenti le impressioni che fanno sui nostri sensi (I. 31), e

(1) Cotesta dottrina era già stata enunciata, come abbiamo visto, dal Montaigne, e sviluppata dal Campanella. Essa fu ripresa ai nostri giorni dal Naegeli, *Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss* nella *Mechanisch — physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Munchen — Leipzig 1884, pag. 568, 570.

sostiene che la dipendenza in cui noi siamo dagli oggetti, ai quali dobbiamo rapportare le qualità sensibili, non permette di dubitare dell' esistenza di oggetti esteriori, la cui natura ignoriamo, e di cui solo sappiamo che li chiamiamo corpi (III. 385). Inoltre l' ordine delle nostre sensazioni ci mette continuamente nella necessità di uscire fuori di noi, ci dimostra che noi esistiamo in mezzo ad una moltitudine infinita di esseri viventi, ma cotest' ordine non fa conoscere la natura di tali esseri, non offre che i fenomeni risultanti dalle nostre sensazioni, fenomeni che corrispondono al sistema di esseri reali, di cui l' universo è formato (VI. 15). Vi è quindi certamente qualche cosa fuori di noi, ma noi non ne conosciamo la natura (VI. 144), non sappiamo cioè perchè i corpi appariscono tali che appaiono; l' evidenza però del sentimento ci dimostra l'esistenza delle apparenze, e l' evidenza di ragione ci dimostra l' esistenza di qualche cosa che le produce, perchè dire che vi sono delle apparenze, si è dire che vi ànno degli effetti, che vi ànno delle cause (VIII. 74).

Al nostro filosofo non bastava affermare che il fenomeno richiede come causa la cosa in sè, ma avendo fatto risaltare il carattere soggettivo della sensazione, egli doveva mostrare come e perchè noi possiamo passare dalle nostre modificazioni interne a qualche cosa di esterno diverso da esse. Egli cercò quindi quali sensazioni permettevano il passaggio dal Me al Non Me, e trovò che ciò era dato dal tatto, il quale ci abitua a prendere le proprie sensazioni per le qualità degli oggetti sensibili (III. 217). E in vero il proprio della sensazione di solidità, in seguito alla resistenza, si è di rappresentare insieme due cose che si escludono l' una fuori dell'altra; il soggetto l'appercepirà quindi non come una modificazione propria, ma come una modificazione nelle due cose, sicchè per mezzo di essa passa da sè a fuori di sè, prima al proprio corpo

poi ai corpi esterni. Questi ultimi si distinguono da quello così: quando più sensazioni distinte e coesistenti sono circoscritte dal tatto in limiti entro ai quali il me risponde a se stesso, noi prendiamo cognizione del corpo; quando invece sono circoscritte in limiti, in cui il me non si risponde, si à l'idea di un corpo differente dal proprio (III. 185. 186. 189). Le stesse sensazioni divengono così le qualità degli oggetti sensibili, quando il sentimento di solidità ci obbliga di rapportarle al di fuori e di formare quelle differenti collezioni cui diamo il nome di corpi (VI. 144).

2. Dall'esposizione da noi fatta delle dottrine gnoseologiche del Condillac risulta che il nostro filosofo formulò nettamente e pienamente il fenomenismo riconoscendo in tutta la sua estensione e nel suo vero valore il principio della relatività della conoscenza. Cotesta formulazione si limita però ad una enunciazione e manca di una solida dimostrazione, perchè egli parte dalla premessa che le sensazioni da cui deriva tutto il conoscere non sono che nostre modificazioni soggettive e da ciò conclude che non possiamo uscire da noi nè conoscere le cose in sè. La sua premessa che le sensazioni non sieno originariamente che modificazioni soggettive dell'anima, lungi dall'essere dimostrata non è che un' ipotesi priva di fondamento, perchè quella sensazione non è uno stato reale di coscienza, ma non è altro che una nostra astrazione proveniente dalla scomposizione degli elementi della percezione, ed è soltanto possibile in seguito alla distinzione del Me e Non Me. Originariamente la percezione è sempe oggettiva, non è tenuta cioè per un puro stato interione, ma si riferisce sempre a qualche cosa d' esterno, e solo più tardi le illusioni e le allucinazioni spingono il filosofo a ritenerla come soggettiva. Di tutte le ragioni che hanno spinto a correggere il dogmatismo primitivo ed a sostenere il fenomenismo non c' è traccia nel nostro filosofo, il quale afferma senz' altro che noi co-

nosciamo solo il rapporto che le cose hanno con noi e dimentica così che colla sua premessa soggettivistica non si comprende come noi possiamo parlare di cose, la cui apparenza noi conosciamo. Se si parte dalla conoscenza oggettiva della percezione e se in seguito all'esame critico di essa si trovano gli elementi soggettivi del conoscere, si può dire che questo si limita alle parvenze delle cose; ma se si sostiene che originariamente la sensazione è puramente soggettiva, non si può in alcun modo parlare nè di oggetti esterni, nè di apparenze di essi, perchè non si può comprendere come la sensazione possa assumere posteriormente caratteri del tutto opposti a quelli che aveva originariamente. È vero che egli cerca di mostrare la possibilità di cotesto passaggio per mezzo della sensazione tattile di resistenza; ma questa può spingere ad oggettivare solo quando si abbiano già distinte le sensazioni soggettive dalle oggettive; essa quindi non ci dà cotesta distinzione, ma la presuppone, come presuppone che la sensazione si riferisca a qualche cosa di oggettivo.

Cotesta enunciazione del fenomenismo si trova nel Condillac, perchè egli risente l'influsso delle dottrine idealistiche del Berkeley, alle quali egli si connette strettamente, tanto da accettare come punto di partenza *l'esse est percipi*. Egli non si accorge però che da questo scaturisce inevitabilmente l'idealismo e che allora non si può più parlare nè di oggetti, nè di loro parvenze ma solo di rappresentazioni soggettive, al di là delle quali non vi può essere nulla. Egli crede invece di poter accettare il soggettivismo originario della sensazione senza dover cadere nell'Idealismo, e cerca di sostenere il Realismo, mostrando come i fenomeni appunto perchè tali implichino l'esistenza di una cosa in sè. Così però cade in un circolo vizioso, perchè quando noi diciamo che conosciamo le cose come appaiono a noi, presupponiamo diggià l'esistenza delle cose in sè. Dal feno-

menismo non si può quindi trarre il realismo, perchè questo è già presupposto in quello; perciò se il nostro filosofo voleva unire soggettivismo e realismo, doveva mostrare come fossero conciliabili, e doveva dimostrare l' esistenza indubitabile della cosa in sè. Tanto più egli doveva far ciò che tutti i filosofi che erano partiti dalla coscienza di sè, avevano cercato di giustificare la credenza nella realtà degli oggetti esteriori, ed avevano mostrato come la differenza tra la percezione e l' idea dell' imaginazione obbligasse a riconoscere come causa di quella qualche cosa di esterno indipendente da noi. Di tutto ciò non c'è traccia nel Condillac, il quale si limita ad addurre due motivi in favore dell' esistenza degli oggetti, la nostra dipendenza cioè dagli oggetti e l' ordine delle sensazioni che ci costringe ad uscire fuori di noi. Ambidue cotesti argomenti sono ben lungi dal poter provare quanto egli vuole; e in vero la dipendenza dagli oggetti non può provare l' esistenza degli oggetti, perchè già la presuppone, e l' ordine delle sensazioni non può mai costringerci ad uscire fuori di noi, se noi non sappiamo diggiá che noi non siamo soli e che fuori di noi vi è qualche cosa di diverso. Ambidue quindi lungi dal provare l'esistenza dei corpi, la suppongono diggià dimostrata, e possono valere solo se per altra via si è riusciti a giustificare la credenza all' esistenza di qualche cosa fuori di noi. Ciò era ancor più necessario che facesse il nostro filosofo dato il suo punto di partenza soggettivistico, in seguito al quale non si può in alcun modo parlare di corpi esterni come di qualche cosa di evidente per sè. La mancanza di una dimostrazione del realismo forma quindi una grave lacuna nella gnoseologia del filosofo francese, la quale è troppo piena di semplici affermazioni e troppo mancante di dimostrazioni.

Che il realismo sia un presupposto indimostrato nella dottrina del Condillac si vede dal fatto che esso è il fon-

damento latente che lo fa passare dal soggettivismo al fenomenismo. Difatti solo se supponiamo l' esistenza della cosa in sè, possiamo asserire che la rappresentazione soggettiva ci fa conoscere i fenomeni, cioè le cose come appaiono a noi, perchè solo allora possiamo fare della sensazione l'affezione che la cosa fa sovra di noi. È sul realismo poi che si basa l'argomento unico che adduce il nostro filosofo in favore della relatività della conoscenza. Egli deduce questa dal fatto che noi non prestiamo attenzione a tutte le affezioni delle cose su noi, ma solo a quelle che sono in rapporto col nostro temperamento, col nostro stato e colle nostre affezioni. Con ciò però egli ammette che esistano delle cose e che agiscano sopra di noi producendo così le rappresentazioni, ma dimentica che cotesta asserzione contradice all'originaria soggettività del sentire e può valere solo quale argomento accessorio per dare maggior forza agli argomenti in prò del fenomenismo. Da solo non serve a nulla, perchè presuppone dimostrato ciò che si doveva dimostrare, ed ebbe torto perciò il Condillac di addurlo isolato, togliendolo dal nesso necessario che ha cogli altri. E tanto maggiore è il suo torto che l'argomento non fu adotto da lui per primo, ma si trova già nel Montaigne e nel Campanella, e presso di questo ha il suo vero significato ed il suo giusto posto, levandolo dal quale il filosofo francese lo privò di gran parte del suo valore.

Come si vede il fenomenismo del Condillac si basa su due presupposti indimostrati, i quali sono la esclusiva soggettività originaria della sensazione, e l' esistenza indubitabile di oggetti esterni. Egli crede di poterli conciliare ambidue nel fenomenismo, ma essi contrastano tra di loro, e sono in aperta opposizione, perchè si escludono a vicenda e tolgono così ogni valore alla sua dottrina critica. Questa è soltanto esposta nella sua parte generale fondamentale, ed è solo affermata e non dimostrata, e perciò il suo fenome-

nismo per quanto sia rettamente enunciato, non può avere molta importanza nella storia della filosofia. Esso più che altro è un mezzo per impedire di fraintendere il sensismo e di interpretarlo come materialismo, e perciò non è una parte fondamentale nella filosofia del Condillac, ma è un elemento secondario, il quale perciò non ha bisogno di una rigorosa dimostrazione. Se ciò ci spiega il posto subordinato che esso ha, non può mai giustificare l'assunzione indimostrata delle due premesse contrastanti tra di loro; di ciò il nostro filosofo avrebbe dovuto accorgersi, se le avesse esaminate con un po' di attenzione e se avesse tenuto conto di quanto si era scritto sull'argomento dai suoi predecessori. Egli invece accettò ciecamente la dottrina del Berkeley, e credette di poterne sfuggire alle conseguenze coll' assumere un principio opposto, mentre invece avrebbe dovuto esaminare quanto di vero e di falso vi era in quella, e allora avrebbe scorto che la rappresentazione è originariamente sì soggettiva che oggettiva, e che perciò basandosi sull' analisi di essa si può essere condotti sì al fenomenismo che al realismo, ma non al soggettivismo assoluto ed all' idealismo.

Estratto dagli *Atti della R. Accademia Peloritana*, Anno IX

INDICE

I. Il fenomenismo dell' Occham . . . . . *pag.* 3
II. Il fenomenismo nella gnoseologia del Campanella. . . . . » 20
III. Il fenomenismo nella gnoseologia del Malebranche . . . . » 57
IV. Il fenomenismo del Condillac . . . . . » 70